وعي الوحدة ووحدة الوعي

رئيس التحرير

في البدء كانت المدينة – الدولة، فحين بدأ الانسان مغامرته كائناً اجتماعياً لايعيش الا جماعة ولايزدهر الا مجتمعاً، كانت حدود تطلعاته آفاق المدينة التي يحيا فيها والمنطقة التي يعيش، وبذلك كانت المدينة أول كيان سياسي يصنعه الانسان ويسميه دولة، فكان «أور» مدينة – دولة، وكانت ماري وجبيل، أثينا واسبارطة، كل الدول بدأت هكذا صغيرة محدودة، منعزلة . . . . الجزيرة دولة، المنطقة الجبلية دولة . . . كيانات صغيرة تتعاون مع بعضها بعضاً حيناً ويحارب بعضها بعضاً أكثر الأحيان. شيئاً فشيئاً أدرك الانسان أن المدينة – الدولة لاتفي بمتطلباته ولاتقضي له حاجاته. أدرك أنه لكي يصنع الدولة الحقيقية عليه أن يتوسع، وأن تكون في دولته مدن وقرى، أنهار وبحار، فتزدهر الزراعة والصناعة، التجارة والسياحة، ويتوفر له مجال نفوذ وميدان حركة.

مع كسر المدينة لطوقها المحدود وخروجها خارج قوقعتها بدأت البلاد – الدولة فتعددت أبعادها واتسعت آفاقها وقامت بابل وآشور، فينيقية ومصر وعرف الانسان لأول مرة معنى الدولة الحقيقية ذات القوة والانتشار، الاتساع والازدهار. . . لقد أدرك الانسان أن الوحدة قوة وأن انضمام مدينة الى مدينة وجزء من البلاد الى جزء آخر يعطي المدينتين كلتيهما، والجزئين كليهما، ماهية

جديدة ومكانة جديدة وقوة جديدة، فبدأ السعي لذلك، بالتحالفات والاتفاقات حيناً وبالقوة العسكرية أحياناً . . .

من هنا ولدت الامبراطوريات، بلدان عدة ودول عدة في امبراطورية واحدة تبلغ ذروة المهابة وغاية القوة، انه حلم الانسان أن يلغي الحدود ويحطم القيود، يكون له العالم كله مسرح حياة واطار تعايش، يغدو العالم له بلداً صغيراً، وهكذا نشأت الامبراطورية الصينية والفارسية، الاغريقية والرومانية ثم جاءت الامبراطورية العربية الاسلامية حاملة رسالة تريد بها توحيد العالم، ووحدت قدراً كبيراً منه امتد ذات يوم من حدود الصين الى قلب فرنسا . . . ووقف هارون الرشيد يتأمل سحابة عابرة ذات يوم ثم تبسم وهو يخاطبها: اذهبي حيث شئت، فأنى سقطت خراجك لنا . . » انها وحدة الثروات، وحدة البشر، وحدة الأجزاء التي تصنع القوة.

العالم كله يعلم ويؤمن أن الوحدة هي القوة، وحدة البشر، وحدة الثروات، وحدة الأجزاء، كما يؤمن أن الفرقة ضعف، فالرماح تأبى التكسر إذا اجتمعت لكن اذا تفرقت تكسرت آحادا . . . لهذا سعى قديماً ويسعى اليوم لتوسيع دوله. لم يعد يرضى بالمدينة - الدولة اطاراً لحياته ومجتمعه، لم يعد يرضى بالبلاد الصغيرة الضعيفة اطاراً لاقتصاده ونمائه . . . بات يسعى لاقامة التكتلات الكبيرة والاتحادات القوية فيوفر بذلك طاقة بشرية عظيمة وثروات اقتصادية كبيرة وفي هذي وتلك ازدهار المجتمع ورفاه الانسان . . .

هاهي ذي أمريكا تتجه نحو الاتحاد، فتقيم الولايات المتحدة أمتن الروابط مع كندا وأشد الروابط مع المكسيك وتعمل على دمج الدول في أمريكا الوسطى واحتواء التناقضات والخلافات لتكون أميركا الأوسع، أمريكا الأقوى . . . هي لم تعد ترضى بولاياتها الثلاث والخمسين المنتشرة من المحيط الأطلسي شرقاً إلى الهادي غرباً ومن آلاسكا شمالاً إلى كوبا جنوباً، بل تعمل الآن لصنع كل ما يوحدها مع الدول المجاورة فتغدو الأوسع والأكبر والأقوى . . .

أوروبا تفعل الشيء ذاته فتوحد كيانات لم تعرف في تاريخها الوحدة، تجمع دولاً لم تكن تعرف سوى النزاعات والحروب . . . عشرات بل مئات السنين كانت تستمر بينها الحروب، مع ذلك تتناسى الآن كل شيء وتضع نصب عينيها هدفاً عزيزاً: الاتحاد . . . من أجل القوة. جنوب شرق آسيا نفسه يتجه هذا الاتجاه، يعقد الاتفاقات، يخفض الرسوم، يوحد القوانين عله يصنع شيئاً من تكتل يقف في وجه التكتلات الأخرى في عالم عافت نفسه التفرقة وكرهت الحدود.

وحدها أقطارنا العربية ترضى التفرقة وتقنع بالحدود. تطرأ تغيرات، تحدث تبدلات وهي لا تتغير ولا تتبدل كأنها في حالة كاملة من العطالة . . . انها تقف خارج التاريخ، تسبح عكس التيار، كأنما لا علاقة لها بالتاريخ وليست جزءاً من هذا التيار: أم شتى تجمعها دولة واحدة وأمة واحدة تتمزق في دول شتى فأية مفارقة؟

الأمة التي يجمعها كل شيء: تاريخ، لغة، اقتصاد، جغرافيا، تراث لا تستطيع أن تحقق شيئاً من وحدة، بل حتى هياكل الوحدة التي صنعتها ذات يوم راحت تتهاوى اليوم . . . الجامعة العربية، السوق العربية المشتركة، المشاريع الاقتصادية المشتركة، كلها تهاوت أو هي على وشك التهاوي، وما من أحد يمد يده لينقذ ما يمكن انقاذه منها، ما من أحد يرفع صوته هاتفاً: حسبك رقاداً أيتها الأمة . . . كفى سباحة عكس التيار أيتها الأمة فالعالم كله يسعى للتكتل والاتحاد.

نحن نعلم أن الاستعمار الذي استمرأ نهب ثرواتنا واستطاب تفريقنا واضعافنا كي يظل هو السيد الذي لا ينازع طبقاً لمبدأ فرق تسد، لا يسره أبداً أن ننهض من كبوتنا، أن نتجاوز فرقتنا وشرذمتنا فهو يكيل بمكيالين دائماً: ما يريده لنفسه يأباه علينا وما يأباه على نفسه يريده لنا، لكن ألا ينبغي أن نكون أرحم بأنفسنا من أعدائنا؟ ألا ينبغي أن نرفض ما يريده العدو لنا ونفعل ما يكره؟ أليس هذا هو مقياس الصحة في كثير من الأحيان . . . سيما ونحن نرى بأعيننا ما يفعله لكي يقيم التكتلات والاتحادات؟.

شعبنا من المحيط إلى الخليج يعي معنى الوحدة، يدرك أهمية الوحدة، والأمثلة كثيرة على وعيه لذلك . . . في حرب السويس وقفت كل الجماهير العربية صفاً واحداً خلف عبد الناصر . . في حرب التحرير الجزائرية تدفق المتطوعون من مشرق الوطن العربي ومغربه للقتال مع أهلهم هناك، للتبرع بأموالهم، بأسلحتهم، وحين قامت الوحدة بين سورية ومصر عام ١٩٥٨ هزجت الأمة كلها في أقطارها المختلفة جميعاً ورقصت كما لم تهزج ولم ترقص من قبل . . .

وعي الوحدة هذا، توجه إليه اليوم سهام سامة، تقام في وجهه الحواجز والحدود، تريد تمزيقه، تهشيمه، وبدلاً من الشعور بالانتماء لأمة عربية واحدة، تعمل أنظمة حكم كثيرة لتنمية وعي قطري وشعور بالانتماء للجزء دون الكل، فمن المستفيد من ذلك ياترى؟.

ان تنمية وعي الوحدة ضرورة تفرضها علينا سنة الحياة ومواكبة التطور أو ظللنا آخر الركب أبد الدهر . . . هذا الوعي الذي عرفته أمتنا وتعرفه، عاشته وتعيشه علينا أن ننميه ونطوره لا أن نضعفه ونهمشه. بوعي الوحدة نستطيع الغاء الحواجز، محو الحدود، فلنصنعه وعياً عميقاً لا مسطحاً، واحداً لا مجزءاً، فتجزيء الوعي قتل لهذه الأمة وقضاء على مستقبلها، أما وحدته فضمانة ودفع لها كي تصنع ذلك المستقبل.

بغير وحدة الوعي لا قيمة لوعي، وبغير وعي الوحدة لا نصل إلى وحدة . . انها علاقة جدلية علينا أن نبذل المستحيل كي نحققها فنربط ربطاً عضوياً بين وعي الوحدة ووحدة الوعي علناً بذلك نواكب ركب الحضارة ونسبح مع التيار لا عكسه، ذلك التيار الذي يسير نحو صنع العالم - الدولة.

معالم الفلسفة الكلانية

تيسير شيخ الأرض

لكل إنسان رؤية خاصة ينطلق منها في حياته: بها يفهم الأمور، ويبصرف أعماله سلوكاً أو ابداعاً. ولكن رؤى البشر تختلف فيما بينها ضيقاً واتساعاً، غموضاً ووضوحاً. فمنها الرؤى العامية، وهي أضيقها، وهي تنصرف إلى شؤون الحياة اليومية، فلا تتعداها إلا في القليل النادر، ومنها

تيسير شيخ الأرض: باحث من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية - من أعماله: دراسات فلسفية - إرادة الحضارة - الفحص عن أساس التفكير الفلسفي.

الرؤى العلمية وهي تعنى بالحوادث أو الوقائع أو الظواهر، وهي عادة جزئية، ومنها الرؤى الفنية والأدبية، وهي تعنى بالمنجزات الابداعية، وهي جزئية أيضاً، ومنها الرؤى الفلسفية، وهي أكثرها شمولاً، وتعنى بالأمور كلها معاً في علاقاتها الكلية، مجردة كانت أو مشخصة، الخ . . . وقد قلنا الرؤى الفلسفية (بالجمع) مسايرة لمنطوق تاريخ الفلسفة، وخلافاً لمنطوق تفكيرنا الفلسفي، الذي يرى أن هناك فلسفة واحدة، لأن لها موضوعاً واحداً هو الكل.

ومن هذه الناحية، يصبح كل شيء داخلاً في التفكير الفلسفي:

العلوم والفنون والأخلاق والمجتمع والتاريخ والحضارة والإنسان الخ . . . فضلاً عن الوجود والصيرورة والزمان والمكان الخ . . . وإذا كان العلماء والباحثون تعودوا أن يسلخوا موضوعاتهم التي يتصدون لها، عن جسم الفلسفة، بحجة أن الفلسفة تفسد النظر إليها، فإننا من جانبنا إنما نرى أنهم يفسدونها بهذا السلخ. ففي الكل ليس هناك موضوع منفصل عن أي موضوع آخر. ومن هنا كانت النظرة الجزئية الية خاطئة جراء جزئيتها، ما لم تكن مؤقتة، وتفترض العودة إليه، من خلال ارتباطه بالكل.

-١-

ولكي نقرر الأمور كما حدثت في تاريخ التفكير الفلسفي، يمكننا أن نقول: كانت الفلسفة تتطرق إلى الحديث عن كل شيء، من دون أن تحدد لها موضوعاً. وتلكم هي فترة ضياع الفلسفة، المتمثلة في ضياع موضوعها. وهذا ما دفعنا إلى التساؤل عن موضوعها الحقيقي، لتكون بحثاً متميزاً من سائر البحوث الأخرى. وقد رأينا أن موضوعها هو الكل من حيث هو مشخص، تمييزاً له من الكل المجرد، الذي ليس كلاً. وعنينا بالكل هذا الكون بسدمه ومجراته ونجومه وكواكبه وتوابعه وشهبه ونيازكه الخ. . . . مهما كان عددها، ومهما تنوعت كائناتها.

وهذا يعني، أنه لكي تكون هناك فلسـفـة، يجب أن تكون ذات موضـوع، وأن يكون موضـوعـها متميزاً من الموضوعات الأخرى. والموضوعات كثيرة، ولكننا نستطيع في نهاية الأمر، أن نقسمها إلى قسمين: موضوع كلي وموضوعات جزئية. غير أن الموضوعات الجزئية متعددة، على حين أن الموضوع الكلي واحد، ولا يمكن أن يتعدد إلا في التجريد، مثلما نفعل حين نفهم به، إنه المعقول على كثيرين متحدين في النوع أو في الجنس. ولكن الكلي بمدلوله المشخص واحد، وهوالذي يميز موضوع الفلسفة من موضوعات العلوم الطبيعية.

لهذا كان العلم كلياً وجزئياً، وكان الكلي مشخصاً ومجرداً، وكانت الفلسفة هي علم الكلي المشخص، أي علم الكل، لأنها تختلف من حيث هي كذلك، عن العلوم الجزئية: فالكلي بالاضافة إليها، يصدق على المشخص، أي على الكل بما هو وحدة سابقة على أجزائها جميعاً، ومجرداتها جميعاً، على حين أنه بالاضافة إلى العلوم الجزئية، يصدق على الأجزاء من حيث صفاتها وماهياتها، أي من حيث هي مفهومات كلية.

وهذا ينتهي بنا إلى أن هناك التشخيص الوجودي الكلي، الذي يشمل كل شيء، سواء الوجود وصيرورته، وسواء الموجودات الجزئية وفكرها: فالتشخيص هو الموجود، والتجريد هو فكرته، بيد أن الفكرة هي مايندّ عن الموجود الجزئي جراء صيرورته، في ذهن موجود جزئي آخر يتميز بالوعي، هو الإنسان. والحقيقة أن هناك التشخيص الوجودي الكلي. وهو لا يرى إلا من خلال تجريد كلي، وهناك التشخيص الوجودي الجزئي، وبعضه الوجدان ذاتاً وجسداً، وقد تجرد من العالم المحيط به، وشرع يجرد الوجود المشخص إلى موجودات جزئية، مستعيناً بصيرورته المرافقة جزئياً لصيرورة الوجود. هذان التشخيصان هما تشخيص واحد يتضمن أحدهماالآخر، أو كليهما جزئيهما، ولا ينفصلان إلا في التجريد. ومن هنا كان التجريد وظيفة معرفية. لاقيمة له إلا بما يدل عليه في التشخيص. غير أنه بما هو كذلك،

يحيل الوجود المشخص الواحد، إلى موجودات متعددة، لاترى متعددة إلا في التجريد. وهذا ما يجعل التعددية التجريدية لا تنفي الواحدية التشخيصية، إذ أن الموازنة بينهما ليست واردة، لانتمائهما إلى مجالين مختلفين من القول: فالتعددية المعرفية تنتمي إلى مجال القول المعرفي والواحدية التشخيصية تنتمي إلى مجال «القول» الوجودي. ولهذا كان كل مانقوله عن الوجود المشخص، محاولة لرؤية المشخص من خلال المجرد.

ولكن، إذا كان هذا يصدق على الوجود في كليته، فهل هو يصدق على أحد موجوداته الجزئية؟ ان معرفة الموجود الجزئي تثير مسائل ما فتىء الفلاسفة يطرحونها بين حين وحين: فمنهم من يرى، أنه يعرف بظواهره، سواء أقال بشيء في ذاته وراء الظواهر، كما فعل كنط، أم لم يقل به وراءها، كما فعل هيوم، ومنهم من قال أنّ معرفته تتناول واقعيته الاختبارية مثل لوك. وأننا نعتقد، أن اختلافهم متولد من أنهم يعدّون الفكر المجرد هو السبيل إلى المعرفة، التي تصبح بالوجدان فقط، قبضاً على الموجود في تشخيصه الكامل، أي وجوداً وظواهر وماهية. والحقيقة أن الموجود الجزئي الذي أعرفه، إنما أعرفه بوجوده وظواهره معاً، وذلك جراء كونه منزرعاً في الوجود المشخص، كما أنا، بما أنا وجدان، منزرع فيه تماماً. وهذا يتيح لي أن أدركه إدراكاً وجدانياً وجودياً، بتوسط الوجود وصيرورته، بحيث يقترن الحضور بالوجود. وهذا كاف لابطال المثالانية التي تجعل العالم تصوراً.

ومن هنا رأينا، أن وضع الوجدان في الوجود المشخص يخوله منذ البداية، أن يقبض على وجود أشيائه، فضلاً عن ادراكه ظواهرها وماهيتها. وهذا يعني، أن وجودية الذات المدركة مضمونة منذ البداية، وأنها السبيل إلى ضمان وجودية الموضوع المدرك، بتوسط الوجود المشخص، بما هو كل يجمع بينهما على أرض مشتركة. وهذا يرادف قولنا: ان حضور الموضوع بما هو موجود أمام الذات، بما هي وجدان، هو حضور جزئي ضمن حضور شامل، هو الحضور الكلي للوجود المشخص.

-٢-

لهذا لم يكن بامكان الفلسفة، أن تبدأ من الأجزاء والمجردات، لئلا تختلط بالعلوم الجزئية، وكان من الضرورة بمكان، بدؤها بالكل دفعة واحدة، من حيث أنه يشمل الوجود المشخص والذات (الوجدان) المتفلسفة معاً، والانتقال من بعد إلى أجزائه (الموجودات) وصفاتها المجردة، لتحديد مكانها فيه، ومكان صفاتها فيها.

بيد أن هذا يتطلب اتباع منهج خاص بالتفكير الفلسفي، هو المنهج التحليلي الجدلي: وهو تحليلي لأنه يبدأ من الكل، وينتهي إلى الأجزاء، وهو جدلي، لأنه يربط بين الجزء والجزء في الكل، بعلاقات تعبر عنه، بتقديم صورة قوامها الجزئيات، متغيرة بتغير حركة الصيرورة. ولكن الذات التي تتفلسف جزء من الكل في الكل، كان بما هو وجدان، متوحداً معه بداءة من الناحية الوجودية، ثم تجرد منه وعياً، وأخذ يجرد منه موجوداته الجزئية، في سبيل تقويمها معرفة وعملاً، وإبداع ما يمكن ابداعه منها. وبهذا وجدت الذات نفسها في مقابل الوجود المشخص، الذي هو وجود ثابت من ناحية، وصيرورة متحركة تحمل التغير في تضاعيفها من ناحية أخرى.

والحقيقة أننا إذا انعمنا النظر في الأمر قليلاً، وجدنا أنه من الممكن أن نحلل الكل، وأن نجرد منه أجزاءه، فنتوصل إلى الحقائق التي يتضمنها، ثم نتجاوزها جدلياً، بالعودة إليه، لكي ندركه في كليته، بالصورة التي آل إليها. ولكيلا نخلط بين ما يصح على الجزء وما يصح على الكل، لابد من التقيد ببعض الشروط: منها أن نستبقي صورة الكل ماثلة أمامنا تجريداً، وأن نبحث عن الأصل المشخص وراد المجرد، فننظر إلى ما نحن بصدده، نظرتين متناوبتين: نظرة نرى الجزء فيها بين الأجزاء الأخرى، بصفاتها التي يتفرد بها والتي يماثل غيره بها، تجريداً وأخرى نمحو بها معالم الاختلاف، التي يتفرد بها عنها، و تتفرد بها عنه، فيعود إلى الاندماج في الكل، ومعه الذات التي

كانت في أساس التجريد، ومنها أن نتبع في انتقالنا من الفكر المجردة إلى الموجودات، الطريق التي كنا قطعناها من الموجودات إلى الفكر المجردة، إلى أن نظل على اتصال مباشر بالوجود المشخص، وأن نكون قادرين على التأكد من رصيد الفكر من الموجودات وتغيراتها، وهي رهن الصيرورة. ومنها أن نجعل الذهن يقف بالعقل حداً لحركة الفكر في مواكبته الصيرورة إلى غير نهاية، بأن ينكفىء العقل لادراك الماهية التي يبحث عنها في الموجود الجزئي الذي يدرسه، وأن يتشبث وجداناً بهذا الموجود، من حيث هو حامل هذه الماهية. وبذلك يتوصل إلى تحديد الماهية، وتعيين الموجود الذي هو ماهيته ورؤيته في موضعه المشخص من الصيرورة.

ومعنى هذا، أن اتباع طريق التفكير المجرد في الوصول إلى الحقيقة، ليس محكوماً عليه بالخطأ في الأحوال كلها، وإنما فقط في حال تجاوز الوجود المشخص وموجوداته تجريداً، سعياً وراء أوهام ناتجة عن الاسترسال مع حركة الفكر من ناحية، أو في الأحوال التي ينحرف الفكر في عودته، عن الطريق التي سلكها في انطلاقه للبحث عن حقيقة الموجودات من ناحية أخرى. وهذا يتضمن أن الحرص على الرجوع إلى الوجود المشخص وموجوداته الجزئية، هو المنجاة الأخيرة من الوقوع في الخطأ. ولكنه يتضمن أيضاً، أنه لا بد من مراعاة منهج محدد دقيق، يمكن الذهن من بلوغ الحقيقة، ويضع حداً لاسترسال التفكير بالعقل، ويقيه من الوقوع في الخطأ. لكنه لايقتصر على الذهن بما هو قوة إدراك المجرد، بل يتخذ من الوجدان الذي هو في أساسه، معياراً وجودياً له، من حيث هو في حركته الجدلية، إدراك للوجود والماهية معاً.

بيد أن هذه المعاني الثلاثة مترابطة ترابطاً كلياً، بحيث أن الذهن حينما يضع مذهبه الفلسفي بالعقل، لا بد له من أن يقيم في الوقت ذاته دعائم منهجه، وهي الدعائم التي يستخدمها في إشادة هذا المذهب. لكنه لايستطيع في الوقت ذاته، أن يقيم دعائم منهجه، من دون أن يعتمد على

مذهب فلسفي تلمح جوانبه، بتلمح موضوع الفلسفة، إذ أن الذهن يعمل بأكمله هنا، فكراً وعقلاً، جرياً مع حركة الصيرورة، وتوقفاً عند «حدود» الوجود.

-٣-

بيد أن المذهب والمنهج الفلسفيين هما وجها الموقف الفلسفي، الذي هو تجريد الموقف الوجودي، حيث تقف الذات في الصيرورة موقف المتأمل أو العالم أو المبدع، وتجرد فيه، من خلال تقويماتها المختلفة، موجوداته الجزئية، وصفاتها المتغيرة، وماهيتها الثابتة، وفقاً لمقاصدها العملية والابداعية المختلفة. فالصيرورة بما هي حركة دائبة، من شأنها أن تظهر ما كان خافياً، وأن تخفي ما كان ظاهراً، بقلب الوجودات الجزئية بطناً لظهر، وظهـراً لبطن. وهذا يؤدي إلى مـوقف تقـويمي يتـوضع على الموقف الوجودي، ويشبهه إليه، والحقيقة أن الذات في الموقف الوجودي كانت وجداناً مندمجاً في الوجود المشخص، يكوّن واياه كلا، وأصبح في الموقف التقويمي ذاتاً عارفة أو عاملة أو مبدعة، تقوم بأفعالها، ساعية إلى إقامة العلم، أو اتباع السلوك الأخلاقي، أو الانغماس في حياة الابداع الفني.

بيـد أن هذا لا يمكن أن يحـدث من دون تجـريد، والتـجـريد الذي يحدث، يتناول بنية الصيرورة وما تضمره من وجود وراءها، ويحولها إلى زمان ومكان مجردين: فالصيرورة وهي تولد الموجودات الجزئية، ومنها الوجدان ذو الذات الواعية، تتيح لهذا الوجدان أن يقوم بأفعاله، ولاسيما الفكرية منها، التي براوحتها بينها وبين حركة الصيرورة، تبدع الزمان والمكان صورتين مجردتين منها ومن الوجود الذي تضمره وراءها، فتتيح للأفعال على اختلافها أن تتحقق. وبذلك يكون الزمان والمكان وعاءين فارغين يتيحان للذات، ذهناً وضميراً وبديعاً، التفكير والسلوك والإبداع.

والحقيقة أنه من فرحي وألمي، من تذكري وتوقعي، من نزوعي

وسكوني، الخ . . . تتوالى صيرورتي. ولكنها لاتتوالى إلا بموازاة ما يتوالى من صيرورة العالم الخارجي. هذه الموازاة هي التي تجعل اللحظة الحاضرة التي يعيشها وجداني، تعكس الزمان الذي تجري فيه، وفقاً لبنية وجداني الإنساني. ولهذا كانت مرآة لما يجري في العالم الخارجي، وقد تقنى بقناة الزمان ذي الاتجاه الخطي الذي هو إبداع إنساني.

ومن هنا كان الاختلاف بين الزمان الطبيعي والزمان الإنساني:

فالزمان الإنساني زمان خطي له بداية ونهاية، و لا ترتد نهايته على بدايته في حركة التفاف دائري، وكان الزمان الطبيعي دائرياً، أو اهليلجياً تابعاً لحركة الأجرام السماوية وفي افلاكها بعامة، ولحركتي الأرض حول نفسها وحول الشمس بخاصة. وقد اخترع الإنسان الزمان وجعله خطياً، مسايرة لاتجاه خط حياته ذي البداية والنهاية.

وهكذا يبدو لنا جلياً، أن الصيرورة ليست من صنعنا، فهي وجه الوجود المتحرك، سواء كان كلياً أو جزئياً، وأن الزمان من صنعنا فهو القناة المثالية التي ابدعها خيالنا، لنتمكن من تصور الصيرورة وهي تجري فيها. فحينما نلاقي الوجود بوجداننا، لانلاقي زماناً مجرداً في البداية، وإنما صيرورة مشخصة، لايلبث الفكر أن يخلع عليها مجرى مثالياً يتلاءم مع طبيعة حياتنا، ويتيح لنا أن نقوم بأفعالنا المختلفة. فالصيرورة واقعية، والزمان مثالي، والصيرورة مشخصة، والزمان مجرد. ويؤيد ذلك، أن الوجدان حينما ينكفىء على ذاته، قاطعاً أية صلة له بالعالم الخارجي، إن بالانتباه أو بالتذكر أو بالتوقع، ينعدم لديه الشعور بالزمان، وهذا لأنه اعدم فيه الوجود وصيرورته، مما يعني، أن الشعور به قرين الصيرورة.

ولكنها وقد غيرت من طبيعتها التفجرية، واتخذت لها ثوباً زمانياً خطياً.

أما المكان فهو الوجود ذاته، وقد استحال بالتجريد، اما إلى فراغ، بتصور الذات غياب الموجود الجزئي عن حيّزه الطبيعي، أو إلى عدم مطلق،

بتصورها خطأ فناء الوجود الكلي. وهو ضروري لإمكان قيام الذات بأفعالها، سواء منها الفكرية أو السلوكية أوالابداعية، في مواقفها المختلفة جميعاً.

- ٤ -

بيد أن مواقف الذات من العلم والأخلاق والفنون مواقف جزئية، مواقف «من» هذا الموضوع أو ذاك، على حين أن موقفها الفلسفي هو موقف كلي، موقف «في» الكل. غير أن المواقف الجزئية، بما هي متعددة، تترك باب الاختيار مفتوحاً، فيكون موقف الذات منطوياً على الحرية والحتمية معاً، من حيث ارتباط حريتها بحتمية الموضوع الذي تتحقق فعلاً من خلال تشبثها به. أما الموقف الكلي فواحد، وهو يفرض بما هو كذلك، الحتمية المطلقة. لهذا تكون الذات فيه، في موقف لايتاح لها الاختيار. وهذا يرادف قولنا: ان الذات حرة بحرية موقف لايتاح لها الاختيار. وهذا يرادف قولنا: ان الذات حرة بحرية جزئية وهي بازاء الأجزاء. ومحتومة بحتمية مطلقة وهي في الكل. وبما أنها هي والأجزاء في الكل، فإن حريتها الجزئية تلامس الحتمية في حدها الأخير.

بيد أن حريتها لاتتحقق إلا من خلال أفعال تسعى إلى غايات، وتكون بمكانة حتميات لها، تختلف من فعل إلى فعل، ولكنها مرافقة لكل فعل على هذا النحو أو ذاك. ومن هنا كان الفعل بما هو ذو غاية يسعى إلى تحقيقها، حرية وحتمية معاً، وكانت الحتمية غاية ذات قيمة، ولم يكن للحرية وجود إلا في الفعل الذي تتشبث فيه بحتميتها النوعية. أما الحرية خارج الفعل الغائي، فتبقى معنى مجرداً، ونتيجة تحليل معرفي لاغير.

وفضلاً عن ذلك، فالحرية لاتعمل عشوائياً، فهي تصدر عن بشر لهم طبيعة عاقلة، وإن كانت متحققة في كل منهم تحققاً مختلفاً عن تحققه في سواه. ومن خصائص هذه الطبيعة البشرية التفكير المتعقل الذي يجعل الفرد

لايباشر عمله في كثير من الأحيان، إلا بعد روية وحساب. فالطبيعة والتعقل والروية والحساب جميعها قيود، أي حتميات تقيد الحرية، وتجعلها تتقنى في أقنية محددة. إذا صح هذا في الأفعال الارادية، فما بالك بالنسبة إلى صحته في الأفعال الفطرية، الصادرة عن الدوافع البشرية؟.. إن السلوك فيها يكون جملة مترابطة من الحتميات، وإن خيّل إلينا أنه يصدر عن كائن مريد...

ومن ناحية أخرى، إذا كانت حقيقة الحرية مرتبطة تشخيصاً بالفعل الغائي، أمكننا أن نميز في التجريد، بين ثلاثة أفعال: علمي وأخلاقي وفني، وأمكننا أن نعود فنوحد بينها في فعل أكثر تعقيداً، هو الفعل الحضاري الذي لا يتحقق إلا بها جميعاً، في صورتها الايجابية.

ولكن الفعل حرية وحتمية كما قلنا، والحتمية تبدو قيمة تستحق السعي اليها، فهي في العلم الحقيقة، وفي الأخلاق الخير، وفي الفنون الجمال، وفي الحضارة وحدة الحقيقة والخير والجمال، و قد اندمجت مع القيم الاجتماعية والعاطفية والحيوية، في صورة من الصور. ومن هنا كانت القيم، في تجريدها وتشخيصها، في تعددها ووحدتها، محط أنظار البشر، أي كانت الغايات التي يسعون إليها في بناء عالمهم الإنساني فوق العالم الطبيعي.

-٥-

وهذا يبين، أن القيم هي الوجود ذاته، وقد بدا من خلال نظر الإنسان، ووفقاً لمقاصده، سواء أكان هذا في المعرفة أم الأخلاق أم الفن. والحقيقة ان الإنسان محور كل ما يدور في هذا الوجود، منذ أن قذفته الصيرورة إليه. لأنه هو العالم والعامل والفنان والمفكر والفيلسوف الخ... وهذا ما يجعلنا نعتقد بأن ما يقوم به، سواء في مستوى النظر أو العمل، هو مصطبغ به فرداً وجماعة ونوعاً، وهو من ثمت نتيجة تقويم إنساني، يمتزج فيه ما هو عام بما هو خاص. ومن هنا كانت أحكام البشر

تتلاقى في تقويماتها في ما هو عام، وتختلف في ما هو خاص. وهذا ما يعرف بالموضوعية والذاتية.

وهذا يعني، أنه ما من علم، ولا أخلاق، ولافن، ولا مؤسسات، الخ... من دون الإنسان، وما من إنسان يعلم أو يقوم بسلوك أخلاقي أو يبدع الفنون من دون العالم. ولهذا يبدو أن الإنسان يتوسط بين ضروب نشاطه المختلفة وبين العالم، وأن ضروب نشاطه هذه تمر كلها من خلال تقويماته، وتصطبغ بتقديراته. ومن هنا كانت الضرورة ملحة لمعرفة طبيعته التي تصدر عنها هذه التقويمات والقيم، إذ أن أزماته وحلولها مرتبطة بها على هذا النحو أو ذاك.

بيد أن القيم، وان بدت لنا مجردة ومنفصلة في العلم والأخلاق والفن، غير أنها متصلة في الوجود المشخص الذي هو أصلها الذي جردت منه. ولهذا فهي تعود إلى تشخيصها في الفعل الحضاري، الذي ليس علماً على حدته، ولا أخلاقاً على حدتها، ولا فناً على حدته، بل كل هذا معاً وفي وقت واحد، وإن غلبت الحقيقة حينا، والخير حيناً آخر، والجمال حيناً ثالثاً. والحقيقة أن هذه القيم تتداخل في أحكامنا، ولكن إحداها هي التي تبرز إلى أذهاننا في هذا الموقف أو ذاك، بحسب توجه مقاصدنا، وتختفي الاثنتين الباقيتين وراءها. ويكفينا قليلاً من التأمل، حتى نراهما وراء القصد. فالمكتب الذي اكتب عليه الآن، ليس حقيقة فقط، بل وجود يتبدى من خلال الحقيقة أو الخير أو الجمال: إنه يتبدى حقيقة، لأنه ليس مجرد وجود بل وجود من خلال ادراكي أنا الذي أحمل طبيعة بشرية لها فرديتها المتميزة، ولها تجاربها الخاصة، وتمر بظروف خاصة، من خلال موقف فريد في نوعه، ولأنه وجود من خلال الخير الذي يحمله إلي، من حيث أنني بحاجة إليه، اما للقراءة أو الكتابة، أو لغرض آخر بحسب ظروفي وحاجتي، ولأنه وجود من خلال الجمال الذي يشيع احساسه فيّ، وأنا القي نظراتي إليه، فأرى حسن صنعته، وجمال تناسقه. وهذا يعني، أنه موجود

يتبدى لي بحسب مقاصد ذاتي، في هذه اللحظة وهذا المكان، أنا الإنسان والفـرد الذي لا يمكن لكائن من كـان، أن يحل مكاني. ولكنه دون ذاتي ومقاصدي التي تجرده إلى هذه القيمة أو تلك، يظل في وجوده ينطوي بالقوة على وحـدة القيم التي لا تفتـأ مسـاكنة له، بانتظار ذاتي أو أية ذات أخرى تخرجه من القوة إلى الفعل.

وهكذا يبدو أن كل ما يصدر عن الإنسان ينطوي على القيمة، حتى حين يقول: الوجود موجود، فالمحمول «موجود» ليس مساوياً للموضوع «وجـود»، بل هويتضـمن القيـمة بما هي حقـيقـة، وقد اخذت بمنظورها الإنساني بعامة، ومنظور قائلها الفردي بخاصة. إن الوجود في الـ«موجود» مغلف بالقيمة التي خلعها عليه مطلق الحكم، وفقاً لموقفه الذي دفعه لإطلاق الحكم، ولثقافته العامة والخاصة.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الوجود في اطلاقه، فـما بالك بالنسبـة إلى شيء من الأشـياء، أو حادث من الحوادث، أو شـخص من الأشخاص، أو فعل من أفعاله، الخ . . . ؟ إن القيمة تتناول هنا الـ«موجود» من حيث هو موضوع طبيعي، أي من حيث أن القيمة تنضاف إليه من الذات التي أطلقت الحكم، لا من حيث أنه يتضمن القيمة في ذاته، كما هو الأمر في الموضوعات الإنسانية، حيث تكون الذات الحاكمة والموضوع المحكوم عليه معاً يتضمنان القيمة.

وهذا يؤدي إلى الاعتقاد بأن الموضوعية التي يسعى العلم إليها تنطوي على القيمة، اما بصورتها الفردية، كما في أحكامنا على الطبيعة وأشيائها وحوادثها، أوبصورتها الثنائية، كما في أحكامنا على الإنسان وأفعاله. ومن هنا وجب التفريق بين نوعين من الموضوعية: واحدة طبيعية وأخرى إنسانية، مع تأكيد أن الموضوعية في كلتا الحالتين تتضمن القيمة.

-٦-

ومن هنا كانت الحاجة إلى التفريق بين الفعل والحادث: فالحادث يقتصر على الطبيعة وأشيائها أساساً، ولكنه يتناول الإنسان أيضاً، حينما يكون خاضعاً لها، في حين أن الفعل إنساني، من حيث هو صادر عن الارادة الواعية، وهي تسعى إلى تحقيق غاية معينة، لها قيمة معينة، سواء أكانت دنيا أم عليا، سلبية أم ايجابية. ولهذا كان الحادث حتمية فقط، وكان الفعل حرية وحتمية معاً، بل حرية تتشبث بحتمية معينة، هي قيمة معينة. ومن هنا كانت حتمية الحادث لاتنطوي على قيمة في ذاتها، وكانت قيمتها تنحصر في ما يخلعه الإنسان عليها، وهو أمر إضافي، وكانت حتمية الفعل هي قيمته الصميمية، لأن الإنسان نصبها غاية له، قبل تشبثه بها.

بيد أن هذا التفريق يستدعي تفريقاً آخر مساوقاً بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وان كانت العلوم الإنسانية في تطرقها إلى الجوانب الدنيا من حياة الإنسان، شبيهة بالعلوم الطبيعية إلى حد بعيد... والحقيقة أن إنشاء العلم الطبيعي هو نتيجة تشبث حرية الفعل العلمي بحتميات الطبيعة. وإذا كان هناك من قيمة، فهي التي يخلعها العالم بما هو إنسان، على الحادث الذي يدرسه، حينما يميز فيه، بين ما هو جوهري وما هو عرضي، ويستبقي الجوهري، ويستبعد العرضي، ليؤلف القانون العلمي مما هو جوهري، في حين أن انشاء العلم الإنساني هو حرية الفعل العلمي وهي تتطلع إلى فهم الحرية الإنسانية، وتجعلها وهي تتشبث بحتمياتها وغاياتها وقيمها، موضوعاً تدرسه، وهي تختار اتجاهها، إلا في الحالات التي تكون فيها محلاً للحوادث، أي خاضعة لها، شأنها شأن الأشياء.

والحقيقة، ليس فهم الإنسان مقتصراً عليه في واقع حاله، بل لابد من تجاوز ذلك إلى تقويماته التي هي جوهر سلوكه. فواقع الإنسان نتيجة أفعاله، وأفعاله نتيجة تشبث حريته بالحتميات المختلفة التي تتبدى له بوجه القيم.

ومن هنا كان كل ما ينتج عن سلوكه، مصطبغاً بصبغة القيم، سواء كان فرداً أو جماعة أو نوعاً، وسواء كان سلوكه غريزياً أو ارادياً. وهذا يبين، أن واقعه كان في أصله تقويمات في وجدانه، ما لبث أن حققها أفعالاً في الواقع، وان نسي أصولها التقويمية.

وهذا يبين لنا، أن الواقع في العلوم الانسانية، ليس بما هو مجرد واقع، هو الذي يطالعنا، بل الواقع بما هو ناتج عن تحقيق القيم في العالم الطبيعي وما يجب أن يستوقف انظارنا في المقام الأول، هو الكيفية التي يتحول بها العالم الطبيعي إلى عالم إنساني، بممارساتنا التقويمية. وهذا يبين الوجه الذي يدخل به خيط القيم الإنساني في نسيج العالم الطبيعي. وهو ينتهي بنا إلى التمييز بين نوعين من الواقع: واقع طبيعي هو مجرد واقع، وواقع إنساني هو واقع قيمي. هذا الواقع الأخير نتيجة أفعال تقويمية، معرفية وعملية وابداعية، اضافها الإنسان إلى العالم الطبيعي، في غضون تاريخه الطويل على الأرض. فإذا بدا الواقعان في صورة حتميات في نهاية الأمر، لم يجز لنا أن نعدهما شيئاً واحداً، وان تحولا إلى حتميات: إذ أن التماثل في المصير، لا يستلزم التماثل في المنشأ.

وهكذا نجد، أننا إذا شئنا أن نضع أسساً مقبولة للعلوم الإنسانية، كان لابد لنا، من أن ننظر إلى ما يتميز به الإنسان من سائر الكائنات، لا إلى ما يشاركها به. وما يتميز الإنسان به يمكننا أن نحصره في حريته وتقويمه، فهذان هما الأمران اللذان يجعلان سلوكه يتوجه إلى غاية ذات قيمة، تتحقق في الواقع، في صورة حتميات إنسانية، تتراكم فوق حتميات الطبيعة، جيلاً بعد جيل.

-٧-

وهنا نقف لنتساءل: ما المبدأ الذي يجب على العلوم الإنسانية أن تستند إليه، لفهم الإنسان فهماً صحيحاً؟ هل هو مبدأ الحتمية، كما ارتأى العلماء في القرن الثامن عشر؟ وفي هذه الحال، كيف نفسر حريته، وهي أمر باد للعيان؟

حل الأشكال، لابد لنا من افتراض ثلاثة افتراضات في تفسير أفعال الإنسان: فاما نتخذ من الحرية المتطلعة إلى الغاية والقيمة مبدأ تفسير لها، واما أن نجعل من الحتمية هذا المبدأ، أو نتخذ من الحرية والحتمية معاً هذا المبدأ، وعندئذ نجد أنفسنا أمام مبدأ جديد، يجمع بين المبدأين السابقين، فترتبط الحرية بالحتمية والغاية أوالقيمة، إذ تصبح الغاية أو القيمة هي الحتمية التي تتشبث الحرية بها لتستحيل إلى فعل.

بيد أننا لا نستطيع أن نأخذ بالمبدأ الأول، لأن الحرية التي يشعر الإنسان بها، مأخوذة في أحابيل القيود الجسدية والنفسية والطبيعية والاجتماعية. كذلك لا يمكننا الأخذ بالفرض الثاني، لأن الإنسان، وإن كان مقيداً، يظل يشعر بحريته. بقي الفرض الثالث، وهو يبدو مستحيلاً في الوهلة الأولى: فكيف يمكن أن نتخذ من مبدأين متناقضين سنداً لتفسير أعمال الإنسان؟

اما أن هناك تناقضاً بين الحرية والحتمية، فهذا صحيح. ولكنه صحيح من الناحية التجريدية. ولكننا بصدد وضع مشخص، هو وضع فاعل يقوم بفعله، وضع تتكامل فيه الحرية بالحتمية التي تتشبث بها، على نحو ينتهي إلى نشوء الفعل حقيقة مشخصة مغايرة لأي منهما. وهذا يبين أن الحرية والحتمية لا تعملان في الفعل احداهما بمعزل عن الاخرى، بل عملاً متكاملاً: فالحرية تتطلع إلى الغايات والقيم، وهي لاتتطلع إليها إلا في سبيل جعلها حتميات لها، تحاول تحقيقها.

وهكذا نجد، أن مبدأ الفعل هو الذي يصلح مبدأ تفسير في العلوم الإنسانية. إنه يعادل مبدأ العلة الكافية، من حيث هو وحدة الحتمية والغائية. ولهذا كان مبدأ الفعل، لامبدأ الحرية، ولا مبدأ الحتمية، هو الذي يسود في الأمور الإنسانية ويصلح مبدأ تفسير في العلوم الإنسانية.

الفكر الاجتماعي العربي المعاصر وأزمة ممارسة الديمقراطية

د. احمـــد الأصفـر

تطرح أدبيات الفكر الاجتماعي العربي المعاصرتفسيراتها المتعددة لمظاهر أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، وأزمة المشاركة السياسية في عملية اتخاذ القرار. وتعتمد في ذلك على مقولات نظرية وفكرية ترتبط بخصوصية التجربة الحضارية التي تشهدها الأقطار العربية منذ بدايات عصر النهضة وحتى الآن، وذلك على المستويات المجتمعية كافة. ويمكن ايجاز أهم الاتجاهات

* د. أحمد الأصفر: باحث من سورية، استاذ في كلية الآداب قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

النظرية التي حاولت طرح تفسير متكامل لأزمة الديمقراطية في أربعة اتجاهات أساسية ارتبطت على نَحو ما بتيارات الفكر العربي التي أخذت بالانتشار منذ بدايات عصر النهضة، مع وجود تيارات فكرية أكثر حداثة. ومن ذلك تفسير مظاهر الأزمة بالرجوع إلى نظريات النظام الاقتصادي والاجتماعي وغياب العدالة في توزيع الحاجات. وهي النظريات التي أخذت بالمبادىء الاشتراكية بمفهومها الحديث بشكل ضمني تارة، أوبشكل صريح تارة أخرى. وتفسير مظاهر الأزمة أيضاً بالرجوع إلى المعايير الدينية والأخلاقية، حيث اعتمدت هذه النظريات الآراء الدينية بشكلها التقليدي وبأشكالها المتطورة. كما نلحظ أيضاً اتجاهات لتفسير مظاهر الأزمة بالرجوع إلى المبادىء القومية، ومعايير الفكر القومي حيث برز التأكيد على ضرورة الربط بين القومية والديمقراطية. وأخيراً نجد اتجاهات نظرية أكثر حداثة تربط مظاهر الأزمة بنظرية التبعية وظروف الاقتصاد الرأسمالي الدولي المعاصر.

وعلى الرغم من تنوع التفسيرات المعطاة لمظاهر الأزمة، فان ما هو مشترك فيها يكمن في اعتمادها مقولات فلسفية ونظرية متشابهة تتمثل بالاقرار بأولوية العامل الخارجي المؤثر في سلوك الإنسان، وفي ممارساته الديمقراطية تمشيا مع القول بأن السلوك الديمقراطي هو سلوك حضاري مبني على تطور الحضارة. ومع الاعتراف الضمني بهذا القول، فان ما تذهب إليه الدراسة يقوم على تصور أن ما هو اجتماعي في لحظة من لحظات التطور لا يقوم في حقيقته إلا بتفاعل الفرد مع المجتمع، وبتفاعل الذات مع الموضوع على خلاف ما كان سائدا في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين من أن العلاقة تقوم على تبعية الفرد للمجتمع في قيمه وعاداته وأنماط سلوكه، فالفرد أيا كان موقعه في المجتمع المعني يساهم على نحو ما في طبيعة الكل، وفي خصائصه العامة. ومن هذا المنظور تتصل أزمة المشاركة السياسية في

اتخاذ القرار بكل فرد من أفراد المجتمع سواء أكانوا في مراكز السلطة الاجتماعية أو السياسية، أم لم يكونوا. فالأزمة أزمة الفعل الذي يمارسه الإنسان، وليست أزمة المجتمع منفصلة عن ذلك.

أ: نظرية التبعية وأزمة الديمقراطية:

تقوم نظرية التبعية على الاقرار بعنصرين أساسيين كان لتكاملهما الدور الأكبر في غياب الديمقراطية، وظهور أزمة المشاركة، وهما: الأساس الطبقي الداخلي، حيث تلعب الطبقات البرجوازية دوراً كبيراً في السيطرة الاقتصادية والاجتماعية بحكم موقعها الطبقي نفسه. والعامل الخارجي المتمثل بالمصالح الرأسمالية الغربية في المنطقة. ويعد الدكتور (سمير أمين) من أبرز المفكرين الاجتماعيين العرب الذين أولوا هذا الموضوع أهمية خاصة من هذا المنظار. فهو يميز بين الديمقراطية كما هي في أوربا الغربية، وبين ما هي عليه في دول المحيط على أساس التجربة الذاتية التي تصف كلا منهما. لقد جاءت الديمقراطية في الغرب كما يرى (سمير أمين) نتيجة لتطور تاريخي ساهمت في تكوينه صراعات اقتصادية واجتماعية وسياسية برز فيها التعارض واضحا بين الطبقات الاقطاعية المالكة لوسائل الانتاج (الأرض) من جهة، وطبقة البرجوازية التي أخذت تنشأ مع تطور الصناعة ومعها فئات عديدة من الشعب من جهة أخرى. وقد أدى تطور الصراع في المراحل اللاحقة إلى تحول واضح في طبيعة الطبقات المتصارعة، حيث ظهر التناقض بشكل خاص بين الطبقة البرجوازية التي أخذت مواقع السلطة بعد انتصارها على الاقطاعية وطبقة العمال المنظمة، وفي هذا السياق كانت المسألة ذات طابع داخلي بحت. فلم تكن هناك مطامع خارجية لدول أخرى، ولا اعتداءات خارجية في المجالات السياسية أو العسكرية أو الاقتصادية. لذلك تمكنت الرأسمالية من بناء مشروعها الاجتماعي والاقتصادي على نحو متكامل ومتمركز نحو الذات[1].

غير أن المسألة اختلفت تماما في ظروف العالم الثالث، وفي ظروف دول المحيط ومنها الأقطار العربية المختلفة. فقد كانت الصراعات الداخلية ممزوجة العوامل والأسباب مع الظروف الخارجية، لذلك لم يستطع أحد من الداخل بناء مشروعه الاجتماعي على النحو الذي يريد بفعل تدخل الأطماع الخارجية وقدرتها في توجيه بعض الفعاليات لما يحقق مصالحها الذاتية.

لقد ظهرت الرأسمالية في أطراف النظام العالمي، ومنها الوطن العربي، كما يرى (سمير أمين) نتيجة لعدوان خارجي كان هدفه اخضاع المجتمع لاحتياجات التراكم الرأسمالي في المركز المسيطر، وقد نجم عن ذلك أن تحالفت الطبقات الحاكمة والبرجوازيات المحلية والرجعية مع الرأسمال الأجنبي لتبني مشروعها وفق ما تقتضيه ظروف العصر، وقد حد ذلك من امكانية اتساع الصراعات الطبقية الاقتصادية والاجتماعية التي كان من شأنها أن تساعد على تفتح الوعي الديمقراطي وممارسته. لقد نشأت البرجوازيات المحلية بحكم ترابط الطبقات القديمة مع الرأسمال الأجنبي والسيطرة على السلطة السياسية، وليس بفعل الصراع الطبقي ذاته[٢].

ويتفق مع هذا النمط من التحليل عدد من المفكرين العرب، وان ظهر ذلك بأشكال متباينة. فالدكتور (سعد الدين إبراهيم) يرى أن هناك ثمة عناصر مشتركة في هياكل الوطن العربي وأنظمته تكمن في طبيعة الجدلية المشوهة التي أخذت تظهر في الوطن العربي منذ بدايات القرن التاسع عشر. ويقصد بهذه الجدلية أن التغير الاجتماعي الاقتصادي الذي هو ناموس عام في كل المجتمعات قد تفجر في القرون الأخيرة بفعل مبادأة من خارج الوطن العربي، ولم يكن استجابة لحاجات أبناء هذا الوطن ومتطلباتهم[٣]. وفي موقع آخر يرى (سعد الدين إبراهيم) أيضاً أن الاستعمار بشكليه القديم، والجديد مازال يمارس أدوارا مختلفة ونشاطات متنوعة في زرع نخب سياسية حاكمة، ويمدها بأسباب الحياة والاستمرار المادي والأمني خدمة لمصالحه في المقام الأول، وخدمة لمصالح تلك النخب في المقام الثاني[٤]. ومع ذلك فقد

حاولت النخب السياسية التي تبوأت مراكز السلطة أن تبحث عن مصادر لشرعية تسلطها، وليأخذ استقرارها في الحكم شكلاً قانونيا مستمداً من الرضا والقبول. ويميز الدكتور (ابراهيم) بين ثلاثة أنواع من الشرعية، فبعض الأنظمة أبقى على المصدر التقليدي للشرعية، وهو الإسلام، أو الانتساب إلى أصول عربية قريشية شريفية. وبعضهم الآخر حاول أن يبني شرعيته على أساس العقلانية القانونية الدستورية المتمثلة بالشكل الليبرالي الجمهوري. كما حاول قسم ثالث أن يجمع بين المصدرين السابقين في شكل ملكيات برلمانية دستورية. وأخيراً أيضاً نجد من اعتمد على الشرعية الثورية والقيادة الكاريزمية الملهمة(٥). وعلى الرغم من هذا التنوع فإن الاستقرار السياسي وممارسة الديمقراطية كانت غير محققة في معظم الأقطار، ومازالت كذلك.

ويمضي (خالد الناصر) في التحليل نفسه لينظر إلى التبعية بوصفها واحداً من العوامل والأسباب الموضوعية التي تحد من ممارسة الديمقراطية. فعلاقات التبعية التي تربط كثيراً من الأنظمة العربية بالقوى الخارجية والدول الأجنبية، وخاصة مع الولايات المتحدة الأمريكية، تؤدي إلى تعزيز واقع النفوذ السياسي لهذه الدول والمشاركة السياسية في اتخاذ القرار داخل البلدان العربية نفسها. ويضيف (الناصر) إلى ذلك مسألة الصراع العربي الاسرائيلي، وما يسود بين عدد من الدول العربية من اعتقاد بأن للولايات المتحدة الأمريكية دوراً رئيساً في حل المشكلة، ولها القدرة على ذلك، الأمر الذي يعزز بدرجة كبيرة طبيعة العلاقة بين أنظمة الحكم في هذه الدول والولايات المتحدة، مما يسهم في تأكيد علاقات التبعية، وتعطيل عملية الديمقراطية(٦).

غير أن الملاحظة التي تثار في هذا المجال تكمن في انطلاق نظرية التبعية من تصور أن الواقع الراهن المتمثل في تباين مستويات التطور هو نتيجة للسياسات الاقتصادية الغربية الرأسمالية نفسها، فالدول الصناعية

المتقدمة تحاول دائما أن تحافظ على خصائص الواقع الراهن، وتعمل على توفير الشروط التي تساعده على ذلك. وإذا دققنا في تاريخ التباين هذا لوجدناه قد بدأ في الوقت الذي أخذت فيه الدولة العربية الواحدة بالانقسام والتجزؤ بعد أن ضعف تماسكها الاجتماعي، وأخذت الأنقسامات تظهر في أرجاء الدولة الواحدة بفعل عوامل ذاتية بالدرجة الأولى. فالتباين نشأ مع تراجع الواقع الاجتماعي والسياسي الاقتصادي العربي، وليس مع تطور الدول الصناعية فقط. ان واقع التبعية وفق هذا التصور نتيجة لاعتبارين متكاملين، أولهما عامل ذاتي مرتبط بالعرب أنفسهم، وعامل خارجي مرتبط بالنهضة الأوربية، ومع ثبوت هذا الواقع ورسوخه على المستوى الدولي، كان على كل طرف أن يتعامل معه وفق مقتضيات شروطه حفاظاً على استمرارية وجوده، فبينما استمر الانحطاط قائما في الأقطار العربية، استمر إلى جانب ذلك التطور في الدول الصناعية، إلى أن تحول الواقع إلى منظومة عالمية بفعل نمو وسائل الاتصال بين المجتمعات، فكل طرف يسهم في حقيقة الأمر في تعزيز هذا الواقع بمقدار ما يسهم الطرف الآخر دون أن يكون لأي منهما الدور الفاعل والمتحكم في طبيعة العلاقة لأن الدور ينبثق من خصائص الطرف وسماته التي تميزه عن الطرف الآخر. فإذا كان للدول الرأسمالية الصناعية دور فعّال في تعزيز واقع التبعية، فإن الدول النامية تسهم في تعزيز هذا الواقع بالمقدار نفسه.

لقد قامت الصناعة الرأسمالية على أساس العقلانية في اتخاذ القرارات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ومن الطبيعي أن تستفيد من خصائص الواقع لتأتي قراراتها منسجمة مع مصالحها. ويختلف الأمر في الدول النامية التي مازالت تعتمد معايير مختلفة في اتخاذ القرار، على المستوى الحكومي أو المستوى الفردي، لذلك من الطبيعي أيضاً أن لا تأتي قراراتها منسجمة مع مصالحها بحكم غياب الأسس العقلية في اتخاذ القرار السليم. ان جزءاً كبيراً من المشكلة يكمن في ذواتنا، وليس في الشروط الخارجة عنا.

ب - نظرية النظام الاقتصادي الاجتماعي وغياب العدالة في توزيع الحاجات:

يحاول مؤيدو هذه النظرية، وفي مقدمتهم الدكتور (عصمت سيف الدولة) تفسير واقع غياب الديمقراطية في الوطن العربي وأزمة المشاركة السياسية في عملية اتخاذ القرار بطبيعة النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي يحدد كيفية انتاج الحاجات الأساسية للمواطنين ومقدار كفايتها لمتطلباتهم. وينتقد الدكتور (سيف الدولة) المفهوم العربي للديمقراطية القائم على مبدأ فصل السلطات، حيث يجد فيه أسلوبا كان قد ابتكره الليبراليون لتنظيم السلطات السياسية للطبقة البرجوازية لتكون فوق الشعب وبعيدة عنه، وهو مبدأ يحد من تدخل السلطة التنفيذية في شؤون الأفراد أو يحصر تدخلهم في أضيق نطاق. . فالبرجوازيون على حد تعبير الدكتور (سيف الدولة) هم «أصحاب السلطة هم الذين يضعون القوانين (السلطة التشريعية)، وهم الذين يختارون قيادة التنفيذية (الحكومة)، ويراقبونها (الرقابة البرلمانية) ويسائلونها (المسؤلية الوزارية) ويعزلونها (سحب الثقة). فإن ثار خلاف حول تطبيق القوانين يحتكم في أمره إلى سلطة ثالثة مستقلة (السلطة القضائية) ولكن هذا يدور في القمة بعيداً عن الشعب المحكوم عليه بأن يخضع للقوانين وينفذ أوامر الحكومة، ويحترم حكامها بدون مشاركة فعلية من أي نوع لا في التشريع، ولا في التنفيذ، ولا في القضاء»[٧].

ولم تكتف البرجوازية في كونها قد سلبت الشعب مشاركته في القرار السياسي، إنما سلبته أيضاً مشاركته في بناء المجتمع والحياة الاجتماعية. فقد أطلقت حرية التملك الفردي من كل قيد، وجعلت كل شيء مباحا لمن يستطيع الاستيلاء عليه في اطار المنافسة الحرة، فكان أن تملك أفراد من

الشعب كل المجتمع، بينما استبعد القسم المتبقي من أي مضمون عيني لعلاقة انتماء لهم للوطن المشترك. وقد أدى ذلك إلى ظهور قيمة القوة الاقتصادية، وبالتالي قوة المال، ولما كان الناس غير متساوين في المقدرة الفعلية على كسب تلك الفرص، فأصبح الفوز مضموناً لمن هم أكثر مالاً، وأكثر قوة[٨].

وعلى هذا يرى (سيف الدولة) أن تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب «بالشعب» ليس إلا تزييفا برجوازيا للديمقراطية، يقوض ركنيها الأساسيين: المشاركة في المجتمع وامكانياته المتاحة من جهة، والمشاركة في اتخاذ القرارات المتصلة بشؤونه من جهة أخرى[٩].

ويربط (سيف الدولة) الديمقراطية بالنظام الاجتماعي الذي يضمن أشباع الحاجات المتنوعة لأفراد المجتمع كافة. فالناس يواجهون في كل المجتمعات تناقضا كامنا في المجتمع نفسه بين تعدد الأفراد فيه وبالتالي تعدد حاجاتهم ووحدة مصدر اشباعها، ولا تظهر أية مشكلة حقيقية عندما يكون مصدر الأشباع فائضاً في كميته عن الحاجات، كالهواء مثلاً، فكمية وجوده تزيد عن حاجة الناس، لذلك لا تظهر أية مشكلة إلا إذا أخذت هذه الكمية بالتناقص إلى مستوى تصبح فيه أقل من كفاية السكان. فتظهر المشكلة عندما يكون مصدر الانتاج غير قادر على تلبية كل الحاجات الأمر الذي يستدعي ضرورة وجود نظام لكيفية أشباع الحاجات المتجددة بقدر ما هو متاح فعلا في زمان معين، والعمل على تنظيم الحاجات المستقبلية. وفي ذلك تكمن مشكلة النظام الاجتماعي المناسب لتوزيع الحاجات بما يكفي كل الأفراد. فإذا كانت الامكانيات المتاحة ذات واقع موضوعي معين فان «النظام الموضوعي» الصحيح لتوظيفها في الاشباع الممكن لحاجات الناس في زمن معين يكون متعيناً موضوعياً أيضاً سواء أعرف الناس ذلك أم لم يعرفوه. أما اطلاق حريات الافراد في الحصول على ما يستطيع كل منهم الحصول عليه

دون الأخذ بعين الاعتبار امكانات الآخرين فيساعد ذلك على ثبات الفوضى والتنازع والصراع إلى درجة أن المجتمع قد يمزق نفسه[١٠].

ويقتضي وجود النظام الموضوعي الذي يضمن حلاً عادلاً لمشكلة الحاجات كما يرى الدكتور (سيف الدولة) أربعة عناصر أساسية تتمثل بما يلي[١١]:

١ – معرفة ما يحتاجه كل فرد من الأفراد على أساس تقديره الذاتي بصرف النظر عن قابلية حاجته للاشباع أم لا.

٢ – معرفة رأي كل فرد بكيفية اشباع حاجته من الامكانيات المتاحة بصرف النظر عن صحة هذا الرأي أو خطئه.

٣ – تحديد أكثر الحاجات قابليةً للاشباع في ضوء الامكانات المتاحة.

٤ – التزام جميع الأفراد بهذا الحل من خلال المشاركة بتحقيقه بالعمل في الواقع.

وعلى هذا الأساس يرى الدكتور (عصمت سيف الدولة) أن النظام الديمقراطي في حقيقته هو النظام الاجتماعي الذي يقترب من «النظام الموضوعي» الذي يضمن توزيع الحاجات بحيث تتحقق عدالة التوزيع بشكل ملحوظ، وكلما خطا المجتمع خطوة في الطريق الصحيح على اشادة هذا النظام يكون قد اقترب من النظام الديمقراطي الصحيح الذي يكمن في «النظام الموضوعي».

وما يؤخذ على هذا التصور أنه لم يحلل اشكالية التناقض بين عمليتي انتاج الخيرات واستهلاكها تحليلا كافيا. فمراقبة هذه المسألة توحي بتقرير نتيجتين موضوعيتين في الآن ذاته، وتتمثلان بـ:

١ – ان عملية انتاج الخيرات المادية تأخذ طابعا اجتماعيا بالضرورة، لأن أي فرد لا يستطيع العمل على تأمين حاجاته كاملة مهما أوتي من الذكاء والقدرة، فارتباطه بغيره من الأفراد هو حقيقة اجتماعية لا يمكن اغفالها في تحليل النظام الاجتماعي وخصائصه.

٢ - غير أن عملية الاستهلاك تأخذ وفي كل الحالات، طابعا فرديا، فمهما بلغ ارتباط الفرد بغيره من الناس، وحتى أكثر الناس قربا إليه، فان تلبيتهم لحاجة ما لا يجعله في غنى عن هذه الحاجة، الأمر الذي يجعل تلبية الحاجات مسألة شخصية بحتة، ومتوقفة على كل فرد بذاته.

وإلى جانب هاتين الحقيقتين نلحظ حقيقتين متممتين أيضاً، وتتمثلان بأن الدوافع إلى المشاركة في عملية الانتاج هي دوافع ضعيفة تماما، بدلالة وجود مقدرة عالية عند الأفراد على عدم المشاركة، حتى أن كثيراً من الأفراد لا يشاركون في عملية الانتاج، ولا يؤثر ذلك على مجرى حياتهم فتصبح الدوافع إلى المشاركة في هذه العملية ضعيفة تماما على عكس دوافع المشاركة في عملية الاستهلاك التي تعد قوية جداً بحكم أن الفرد الذي لا يستهلك قد يتعرض للموت، لذلك نجد أن الدافع إلى الاستهلاك هو دافع قوي. ومن ذلك كان على النظم الاجتماعية أن تنمي في نفوس الأفراد دوافع اجتماعية واخلاقية تدفعهم إلى المشاركة بعملية انتاج الخيرات بحيث تكون هذه الدوافع مساوية في قوتها لقوة دوافع الاستهلاك، من هنا نشأت الأخلاق والقيم، ومتى تحقق ذلك أصبح التوازن بين عمليتي الانتاج والاستهلاك قائما بصورة تلقائية، ودون اكراه من فئة لأخرى. وبدون هذا التوازن يكون «النظام الموضوعي» هو نظام مثالي غير قابل للتحقق إلا إذا بلغ الأفراد مستوى من الوعي الاجتماعي بحيث تكون مساهمة الفرد في استهلاك الخيرات مكافئة لمستوى مشاركته. ومن هذا القبيل جاء المبدأ القائل «لكل حسب عمله» فالمشكلة هنا ليست في طبيعة النظام الاقتصادي والاجتماعي السائد، لأن هذا النظام هو بحد ذاته نتاج لخصائص الأفراد في الوضع التاريخي والاجتماعي المعين، ونتاج لمستوى الوعي الاقتصادي والاجتماعي الذي يتمثلونه في قيمهم وأفكارهم وأشكال العلاقات الاجتماعية السائدة بينهم. فاذا ما تمثل الأفراد قيم العدالة في سلوكهم برز ذلك في النظام الاجتماعي لا محالة.

ج - التفسير الديني والأخلاقي:

يعتمد منظرو هذا التوجه على افتراض تحليلي قوامه أن أزمة الديمقراطية في الوطن العربي تكمن أساسا في الأزمة الدينية التي يعاني منها المجتمع العربي. ففي غياب النظام الاجتماعي الكلي القائم على دعائم الاسلام يصبح من الصعب جدا أن تقوم ممارسة حقيقية للديمقراطية، ويمكن الاشارة هنا إلى باحثين عربيين اعتمدا هذا التصور في تفسيرهما لأزمة الديمقراطية وهما (أحمد عبد الحميد الخالدي) و(علي عيسى عثمان).

يوجه الدكتور (الخالدي) نقده لتطبيقات الديمقراطية في النظريتين الرأسمالية والماركسية على حد سواء. ويرى أن كلا من النظريتين قد فشل في تطبيق الديمقراطية. فالمبادىء التي دعت إليها النظرية الرأسمالية انتهت من حيث التطبيق إلى نتائج خطيرة في مجال ممارسة السلطة حيث تحولت إلى ديمقراطية خاصة بالطبقة الحاكمة أو الحزب الحاكم، في الوقت الذي أستبعد فيه الشعب الذي لا يملك القدرة التي تؤهله لسد حاجاته الأساسية، ولا يملك القدرة على المشاركة الفعلية في اتخاذ القرار. وإلى جانب ذلك سعت النظرية الماركسية إلى توفير المساواة والعدالة في توزيع الخيرات، إلا أنها انتهت إلى الفشل لأنها لم تستطع تحقيق الحرية بمعناها الكامل، ولا المساواة الاجتماعية بالمعنى الذي ارادته.

ويجد الدكتور (الخالدي) أن الديمقراطية في جوهرها، أخلاقية بالدرجة الأولى، وأن الأزمة المرتبطة بها تعود إلى طلاب السلطة، وسعيهم الحثيث للوصول إليها. وإذا كان السبب الرئيسي في فشل النظرية الغربية الرأسمالية يعود إلى اغفال الجانب المادي، وتركيزها على الجانب السياسي للديمقراطية، فان فشل النظرية الاشتراكية الشيوعية يعود إلى تركيزها على الجانب الاقتصادي مع اغفال المثل الأخلاقية التي يمكن أن تضبط السلوك الاجتماعي ضبطاً جيداً، لذلك فشلت في التطبيق العملي. ومن ذلك تظهر

على حد تعبير الدكتور (الخالدي) أهمية مقولة أن القرآن هو شريعة المجتمع[١٢]، وتأسيسا على ذلك فان المثل الأخلاقية التي فطر الله البشر عليها، وضمنّها منهاجه السماوي، كفيلة بتحقيق علاقات سويّة بين الأفراد، وبين السلطة، وكفيلة بتوفير الحاجات المادية الأساسية للأفراد[١٣].

ان الفطرة الأساسية التي فطر الله البشر عليها قائمة على تعاونهم وعلى تحقيق الروابط بينهم، لما يفيدهم في انتاج خيراتهم، وفي ذلك يقول في كتابه الكريم ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ (سورة الحجرات ١٣) غير أن بعض الناس حاد عن جادة الحق سعيا وراء مصلحة شخصية، فتركوا المنهاج السماوي الذي يهديهم إلى الصراط القويم، وينير أمامهم السبيل لتحقيق الحرية والسعادة في الدنيا والآخرة، وقد ترتب على ابتعاد بعض الناس عن الطريق الصحيح مجموعة كبيرة من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي مازال يعاني منها الانسان حتى الآن. وإذا خضع بعض الناس لهذا المنهاج، وفي وقت من الأوقات فإنهم بصورة عامة مازالوا يتعثرون ويتراجعون في استخدامه ويتبعون مناهج وضعية من صنع البشر لتحقيق مصالح بعضهم دون بعضهم الآخر. الأمر الذي يعرقل كثيراً من سير الإنسان نحو تحقيق الحرية على المستوى الفردي، والديمقراطية على المستوى المجتمعي[١٤].

كما يرى الدكتور (علي عيسى عثمان) في مقال تحليلي عن الإسلام والديمقراطية ان الاسلام هو أول نظام كلي في الحياة أعترف بالانسان كما هو في حقيقته، وأنه أول نظام كلي أقام نظام الدين كله استجابة لهذا الاعتراف وتجسيداً له، وينظر الاسلام إلى هذا الاعتراف كما هو في حقيقته بوصفه مصدر كل حق من حقوق الإنسان، بل هو أصلها جميعا. وإذا لم يتم هذا الاعتراف في أي مستوى فإن أي ممارسة لحقوق الإنسان تعد منقوصة ومشوهة، ولا تضع الأمور في نصابها[١٥].

ويرى الدكتور (عثمان) أن المشكلة الأساسية تبرز عند البحث في طبيعة الإنسان وحقيقته كما بينها الاسلام، ويجد أن هناك منهجين رئيسيين في هذا السياق هما: المنهج التقليدي الذي يراه في دراسة القرآن والسنة، وكأنها مجموعات من النصوص والأخبار تخص جانبا من الحياة أو أكثر إلى جانب مجموعات أخرى تخص الجوانب المتبقية. فهل تتم معرفة نظام الحكم الملائم لنظرة الاسلام إلى الإنسان من مجموعة الآيات والاحاديث التي تتعلق بالحكم أكثر من غيرها، كالآيات المعنية بالشورى، وطاعة أولي الأمر، وتأدية الأمانات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وغيرها من النصوص؟. ويرى الدكتور (عثمان) أن هذا المنهج هو امتداد لمنهج الفقه في استنباط الأحكام الشرعية، وهو يفترض أن موقف الاسلام من أمر من أمور الحياة ينطوي على شمولية كاملة ومعرفة نهائية بتفصيلات الأمور، كما يفترض أن النصوص ذاتها هي المصادر النهائية لمعرفة ذلك الموقف.

أما المنهج الثاني، وهو المنهج الذي يدعو إليه، فيقوم على نظرة شمولية أوسع، فالقضية كما يراها ليست في العودة إلى كلام الله تعالى، ولا إلى ما بيّنه الرسول صلى الله عليه وسلم فحسب، إنما هي في منهجية التعامل مع هذا الكلام، وهذه السنّة. فمعاني النصوص، وان بلغت حداً من البلاغة والاعجاز، فانها لا تستوفي ولا تستكمل بمعزل عن نظام الدين الأكبر الذي تنتمي إليه، وبمعزل عن موقعها فيه. ان النصوص العينية كما يرى الدكتور (عثمان) تؤكد بعض ما في أصول النظام، ولكنها لا تستوفي كل ما يحمله موقف الاسلام من قضية معينة، أو أمر من الأمور المتصلة بالحياة، إنما هي في شمولية الأصول كما يفترض المنهج التقليدي في وجود النصوص والأخبار، إنما هي في شمولية الأصول التي يقوم عليها نظام الدين كله في الاسلام وفي ارتباط تلك الأصول كما توجد في الإنسان والعالم والأشياء، وفي حقيقة النظام الكلي الذي يخضع له هذا العالم[١٦].

ويشير الدكتور (عثمان) أيضاً إلى مشكلة أخرى تكمن في طبيعة

التعامل مع الاسلام، فالقيادات القائمة في مجتمعاتنا تنقسم إلى نوعين، يظن أولهما أن توظيف الاسلام في حياة الأمة يتم بتطبيق أحكام الشريعة الاسلامية، بينما يرى الفريق الثاني أن الاسلام لا يجيب بدقة على ما تفرزه الحياة المعاصرة من قضايا ومشكلات، ويجد الدكتور (عثمان) أن حل هذه المشكلة يكمن في رؤية جديدة للاسلام تبين نظرته للانسان، وما تنطوي عليه من فلسفة شاملة، وبهذه الرؤية تقع الأحكام الشرعية في الموقع المناسب من نظام الحياة الكلي.

وينتهي الدكتور (عثمان) إلى القول بأنه، بهذه الرؤية الجديدة، تتبدل فلسفة العلوم الاجتماعية والتربوية وغيرها من العلوم المعاصرة، إلى فلسفة تقوم من أجل تأكيد عالمية الإنسان، ومن أجل تثبيت ما تقتضيه فطرة الانسان وغاياته من أنظمة تربوية وسياسية وغيرها [١٧].

وعلى الرغم مما ينطوي عليه هذا التصور من تجديد في أساليب التعامل مع النص القرآني، أو السنة النبوية الطاهرة، بغية فهم أشمل وأوسع. إلا أن ما يؤخذ عليه يتصل بمسائل أخرى، لا تتعلق مباشرة بكيفية استنباط الأحكام من النصوص بقدر ما تتعلق بتفسير التباين في فهم النص الديني، قرآناً كان أو سنّة. فالاجتهاد هو نشاط انساني هادف يرمي إلى تحقيق فهم أفضل للنص، ولما كان هذا النشاط مرتبطا بخصائص الفاعلين، وبطبيعة الظروف المحيطة بهم، وبخصوصية التجارب التي يمرون بها، فمن الطبيعي أن يرتبط الفهم بالإنسان، فاذا ما تمثل الفاعل (الإنسان) قيم الخير والعدالة والمساواة.. وهي قيم انسانية عامة، فان فهمه للدين لا بد وأن يأتي منسجماً مع تلك المبادىء فيظهر التطابق واضحاً بين ما يدعو إليه الدين، وبين ما تدعو إليه الإنسانية. ويختلف الأمر إذا كان الفاعل (الانسان) يتمثل قيماً أخرى، كأن يكون الخير في تصوره، خير جماعة من الجماعات، أو خير طائفة من الطوائف أو مذهب من المذاهب، وكذلك المساواة، والعدالة..، فانه سرعان ما يعمل على تسويغ أطروحاته بتفسيرات ذاتية

للنص القرآني أو للسنّة النبوية. فتبدو أحكام الشريعة في موقع، وأحكام القيم الانسانية العامة في موقع آخر. ويلحظ المتتبع لتاريخ الفقه الاسلامي، ولتاريخ علم التفسير التباينات الكبيرة في فهم النص القرآني، وفي فهم السنّة النبوية. ويدعونا ذلك إلى التأكيد على أهمية الإنسان الذي يتعامل مع النص، ويجتهد في تفسيره، واستنباط الأحكام الشرعية منه. فالافراد الأكثر وعيا، والذين يتمثلون قيم الجماعة ووحدتها اضافة إلى قيم الخير والعدل والمساواة. . يجدون في النص ما يدعو إلى ذلك، بينما يجد الآخرون ما هو خلاف ذلك تبعا لمستويات وعيهم، ومستويات تمثلهم لقيم الجماعة وأهمية وحدتها.

فالاسلام بهذا المعنى، شأنه شأن أي عقيدة أخرى، يأخذ شكل الانسان الذي يدعو إليه، والمشكلة هي في الإنسان ذاته الذي يسهم من خلال قيمه وأفكاره في تعزيز العقيدة، وانتشارها، أو في التقليل من أهميتها والحد من انتشارها. لقد كانت قيم الخير والعدل والمساواة أقدم تاريخيا من ظهور الاسلام، ولعل من أبرز مقومات الدين هو توحد قيمه مع قيم الإنسان التي ترسخت في تفكيره منذ أقدم العصور وقد يكون ذلك هو مضمون الحديث النبوي الشريف «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، فإذا ما حقق المسلمون ذلك في ممارساتهم اليومية، كانوا انسانيين في طبيعتهم، ومسلمين مؤمنين في الآن ذاته. أما إذا افتقروا إلى تطبيق ذلك في حياتهم العملية، وفي ذلك تكمن المشكلة، فيصبحون عبئا ثقيلا على الاسلام، ويسهمون بعد ذلك في الحد من انتشار العقيدة ويساعدون في ظهور اللامساواة وغياب الحرية والعدالة.

ان المشكلة، كما نراها، ليست اذن في الاسلام كدين أو كعقيدة، إنما هي في الإنسان الذي يحمل هذا الدين، ومتى وجد الإنسان الواعي، ظهر إلى جانبه الدين القويم، وظهرت العدالة، وتحققت المساواة. ومع غياب هذا الانسان، لا بد وأن يغيب الدين القويم وتغيب العدالة والمساواة، وعلى هذا

فالمشكلة لم تعد في كيفية استخراج الفهم الصحيح للنص، بقدر ما هي في المبادىء والقيم التي توجه الفاعل وبمقدار ماترتبط بالانسان الذي يحمل هذه القيم. وإذا كان بعض المسلمين قد أولى هذه المسألة اهتماما كبيراً، فنظر إلى الدين الجديد من منظور القيم الانسانية الشاملة، قيم الخير والعدل والمساواة، فان بعضهم الآخر قد نظر إلى الدين من تصور آخر يرتبط بالمصلحة تارة، وبالموقع الاقتصادي والاجتماعي تارة أخرى، ولا شك في أن سعة المعرفة والاطلاع والبعد الثقافي قد أثرت جميعها في تحديد هذا التصور أو ذاك. وقد ترتب على ذلك أن انتشر الاسلام في بقاع واسعة من العالم بفضل الفهم الانساني الشامل له والذي حمله فريق من المسلمين. وإلى جانب ذلك أيضاً ظهرت ملامح الصراع والتناقض والخلاف بفعل الفهم الضيق للدين الذي اتصف به فريق آخر من المسلمين. لقد أخذت مظاهر الضعف بالانتشار بين المسلمين عندما غابت قيم الجماعة الواحدة وعندما ضعفت قيم الوفاء والصدق والعدل بينهم.

د - التفسير القومي لغياب الديمقراطية:

يميل أصحاب التفسير القومي لأزمة الديمقراطية إلى ربطها بواقع التجزئة السياسية التي يعرفها الوطن العربي في الوقت الراهن، فتتضح أزمة الديمقراطية بتعبير (أمين شقير) أكثر حينما ندرك طبيعة التجزئة القومية التي لعبت دوراً مهما في تفتيت قوى الجماهير الشعبية واضعافها واخضاعها لبنى دستورية متنوعة، مما جعل النظم السياسية والاطارات الديمقراطية تتفاوت في بعدها عن الديمقراطية مسافات مختلفة[١٨]. لقد ساهمت التجزئة التي بدأت ذات طابع سياسي، وبفضل الاستعمار الخارجي في ايجاد أزمة عامة تتجاوز أزمة الديمقراطية لتصبح أزمة مجتمع بالكامل وجعلت من الانتماء القطري حقيقة تكونت حولها المصالح والمفاهيم والقيادات وتمكنت من غسل الدماغ العربي وحقيقته القومية. لقد ارتبط اطمئنان القيادات القطرية والنخب السياسية على مصالحها بتعظيم الحواجز القطرية وتعلية الأسوار

التي تحيط بكل بلد من البلدان . وأخذت تنتشر جملة خالية من المضمون تقوم على تخوف جاد أو مصطنع من أي توجه نحو الديمقراطية خوفا من تعريض الكيانات القطرية للخطر الذي قد يهدد استقرارها، أو استقرار المستفيدين من التجزئة[١٩].

كما يلاحظ (عصمت سيف الدولة) أيضاً أن غياب دولة الوحدة يؤدي في معظم الأحيان إلى انتقاص في كفاءة الديمقراطية كأسلوب لحل المشكلات في كل دولة اقليمية على حدة . فغياب الوحدة يؤدي إلى قصور المساهمة في معرفة مشكلات المجتمع، وحلولها في كل جزء من أجزاء المجتمع على حدة دون أن يكون هناك ارتباط بين معرفة واقع هذا الجزء وذاك، فتصبح معرفة المشكلات ضمن كل بلد محصورة على ابنائه، ويصبح القسم الآخر من الشعب العربي، والمقيم خارج حدود البلد المعني، محروما من المشاركة في فهم المشكلات العربية الاخرى، لذلك تأتي معرفة كل جزء ناقصة في مضمونها لأنها لا تقوم على مشاركة جماهير الشعب العربي كله . كما أن غياب دولة الوحدة يجعل من امكانات كل دولة عربية قاصرة على حل مشكلاتها التي تكتسب طابعا قوميا في أغلب الأحيان، بينما يراد حلها بامكانات قطرية واقليمية ضعيفة، الأمر الذي يجعل المشاكل الكبيرة ماثلة أمام السياسيين دون حل جذري لأنها تتطلب حلاً قوميا يماثل طبيعتها . ومع غياب هذا الحل تزداد المشكلات تعقيداً، وتنعكس سلبا على مسألة الديمقراطية[٢٠].

ان عناصر التحليل في هذا التوجه تنطوي على ثلاثة أبعاد : أولها غير مباشر، ويتمثل في تحليل مقومات الأمة العربية، والثاني في تحليل العلاقة بين القومية العربية وكفاءتها، والثالث بين القومية والديمقراطية . والملاحظ أن الفكر القومي يعالج هذه المسائل وكأنها منعزلة عن الانسان العربي نفسه . ان القول بتوفر عناصر القومية ومقوماتها الأساسية المتمثلة بوحدة الأرض والتاريخ والآمال . . يفتقر إلى القول بعنصر آخر قد يكون أكثرها أهمية،

وهو الانسان القومي، فما هي قيمة الأرض والتاريخ إذا لم يكن هناك إنسان قومي؟ ان الإنسان الذي يؤمن بهذه العناصر ويستلهم سلوكه وممارساته اليومية من مضامينها هو القادر على اشادة الدولة القومية. والقومية بهذا المعنى ليست معطى خارجاً يمكن أن يفرض على الانسان، بل هي في كل مظاهرها لا يمكن أن توجد إلا حيث يؤمن بها الانسان، وليس المقصود بالانسان هنا مجموعة من الأشخاص الذين يدعون إلى القومية فحسب، إنما بالفرد أيا كان موقعه في الدولة رئيساً كان أم مرؤوساً.

ان الإنسان القومي هو الذي يصنع القومية، ويصنع قوتها، فما أن نجد الانسان القومي الذي تتجلى صفاته في كل فرد من أفراد المجتمع، حتى يبدو المجتمع كله قوياً بحكم قوة الترابط التي تنبثق عن الرابط القومي. ومتى غاب هذا الإنسان، فمن الطبيعي أن نجد المجتمع وقد ضعف تماسكه، وانحلت روابطه لتأخذ أشكالاً جديدة لا تتوافق والرابط القومي الأصيل. وإذا قيل بأن سياسة التجزئة والاستعمار والتخلف أوجدت، وعلى مدار زمن طويل، انسانا مجزءاً أو متخلفاً، فما بال التجزئة التي عرفها المجتمع العربي عندما كان يسيطر على بقاع واسعة من العالم؟. ان التحليل العلمي لظاهرة التجزئة يقتضي أن نبحث عن عوامله في ظروف الواقع القائم، وليس في التاريخ الماضي فحسب، لأن التاريخ يساعدنا في فهم بعض جوانب المسألة دون أن يكون قادراً على الاحاطة بالجوانب كافة.

باختصار، يقتضي التحليل العلمي دراسة أسباب التجزئة في كيان الإنسان العربي نفسه، وليس في العوامل الخارجة عنه، لأن العوامل الخارجية يمكن أن تهدد جميع الأمم، غير أن بعضها فقط هو الذي يتأثر بها، بينما يستطيع بعضها الآخر أن يتفاعل مع هذه العوامل فيؤثر بها ويتأثر تبعا لمستوى تطوره، ووعي ابنائه.

ويندرج الأمر ذاته على المسألة الديمقراطية، فاذا برز الارتباط بين القومية والديمقراطية، فهذا ليس لأنهما عنصران مترابطان عضويا على

مستوى المجتمع، إنما لأنهما ينبثقان عن الانسان القومي نفسه، فالايمان بالانتماء القومي ينطوي على الايمان بالمساواة والاعتراف بالآخرين، اضافة إلى عناصر عديدة أخرى أيضاً. وما هذه العناصر إلا مظاهر للإنسان القومي، وليست منعزلة عنه.

هـ - ملاحظات منهجية حول تفسير الأزمة:

على الرغم من تعدد التفسيرات المعطاة لأزمة ممارسة الديمقراطية في الوطن العربي، وتنوع هذه التفسيرات يمكن الاشارة إلى مجموعة من الملاحظات المنهجية المرتبطة بها، ومن ذلك:

١ - تتصل جذور التفسيرات المعطاة لأزمة الديمقراطية في الوطن العربي بالتيارات الفكرية التقليدية السائدة في الوقت الراهن، وخاصة مع بدايات فترة الاستقلال السياسي، وهي تيارات الفكر الاسلامي والليبرالية الغربية، والتحليل الماركسي. فنظرية التبعية ذات جذور ماركسية. ونظرية النظام الاجتماعي ذات ارتباط وثيق بتيارات الفكر الاشتراكي العربي الذي حاول تخطي الماركسية اللينينية. أما ارتباط التفسيرات الدينية بتيارات الفكر الديني فهو أمر غني عن البيان ولا يحتاج إلى دليل كبير. كما نلاحظ أخيراً ارتباط التفسير القومي بالايديولوجية القومية التي أخذت بالانتشار على نطاق واسع منذ بدايات عصر النهضة. وهذا يعني باختصار أن التفسيرات المعطاة مازالت تحافظ على أطر الفكر العربي التقليدي الذي أخذ بالانتشار منذ عصر النهضة.

٢ - تقوم هذه التفسيرات على ايديولوجيات مسبقة، كانت قد تكونت لدى الباحثين والمفكرين في فترات سابقة لم يكن موضوع الديمقراطية هو الشغل الشاغل في حينها. لذلك جاءت التفسيرات لترتدي لباسا ايديولوجيا أكثر من اعتمادها تصورات علمية محددة. وعلى الرغم من عدم امكانية الفصل بين تطبيقات العلم والإيديولوجيات المعتمدة فإن المنطلقات

الإيديولوجية قد توغلت كثيراً في طبيعة التحليل وأصبحت أساسا فيه، مما جعل نتائج البحوث متوافقة مع الافتراضات المعتمدة، إلا أنها غير قادرة على تقديم شيء جديد أكثر من الافتراضات التي توجه البحوث.

٣ - يعتمد القسم الأكبر من التفسيرات المطروحة «المجتمع» كوحدة تحليل أساسية تارة، أو الطبقة الاجتماعية تارة أخرى، ولا تنظر إلى الأفراد بوصفهم فاعلين، أو بوصفهم الفاعلين الحقيقيين. ويأتي ذلك انسجاما مع الطابع الإيديولوجي للتفسير، ومع ما ورثته العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، الاقتصاد، الاقتصاد السياسي..) من مخلفات القرن التاسع عشر، وخاصة فيما يتعلق بالكلية الاجتماعية، والحتمية وغير ذلك.. لقد انطلقت هذه التصورات عموما من مبدأ تبعية السلوك الانساني لما هو قائم من ظروف موضوعية على مستوى الكل المجتمعي، ودون أن تولي محددات السلوك اهتماما كافيا، ودون أن تنظر إلى المجتمع بوصفه النتاج الكلي النوعي لعلاقات أفراده. لقد كان تصورها على العكس تماما، فسلوك الانسان بأشكاله المختلفة يرتبط بالظروف المحيطة على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وإذا كانت التفسيرات المعطاة تؤكد على العوامل الموضوعية في تحديد أشكال السلوك، وخاصة الديمقراطي بالنسبة للنخبات السياسية، فانها لم تظهر على نحو مماثل فعالية السلوك الانساني في تكوين تلك العوامل وتشكيلها. وباختصار ان الدراسات العربية المعاصرة المتعلقة بأزمة الديمقراطية أهملت إلى حد كبير العلاقة المتبادلة بين الظروف الذاتية والخصائص الأساسية المحددة للسلوك من جهة، والعوامل الموضوعية السائدة من جهة أخرى.

٤ - يركز قسم كبير من التوجهات النظرية المفسّرة لأزمة الديمقراطية على أهمية العوامل الخارجية (التبعية، الاستعمار..) ويأتي هذا التركيز متوافقا مع الطرح الإيديولوجي، فالماركسيون، والإسلاميون، والقوميون

يتفقون على الرغم من الاختلافات الواسعة بينهم، على أن الاستعمار الممثل بالرأسمالية العالمية قد لعب دوراً كبيراً في تحجيم القدرات العربية، واستنزاف امكاناتها وطاقاتها، ويأخذ منه الجميع، تقريبا، موقفا عدائيا، ايديولوجيا بالنسبة للماركسيين والاسلاميين، على الرغم من تعارض الإيديولوجيتين، ومصلحيا بالنسبة للقوميين.

٥ - أدى التركيز على العوامل الخارجية إلى اهمال نسبي في توضيح طبيعة العوامل الذاتية، وحصر هذه العوامل بمسؤولية النخبات السياسية التي ظهرت بشكل الفئات التي تدافع عن مصالحها بالدرجة الأولى، وتكرس جهودها في سبيل ذلك، ولو كان على حساب الفئات الأخرى من الشعب، وهي، أي النخبات السياسية، تكرس جهداً كبيراً من نشاطاتها لتوثيق علاقاتها مع الخارج بغية حماية مصالحها، وهي لا تترك وسيلة من الوسائل من أجل ذلك إلا وتتبعها بما في ذلك الاعتماد على الأحكام العرفية وتصفية الأحزاب المعارضة والاعتقالات وغيرها.. أما العوامل الذاتية الأخرى المتمثلة بتراجع مستويات الوعي الاجتماعي، وتعدد الانتماءات العشائرية والقبلية والطائفية وهيمنة الجهل والفقر والمرض وغيرها.. فما هي إلا عوامل تكرسها النخبات السياسية بشكل مباشر تارة أو غير مباشر تارة أخرى، وبوعي أو بدون وعي لأنها مشغولة بالمحافظة على مصالحها التي قد تتهدد من جراء أي تبديل في ظروف الواقع، فضلا عن أن النخب السياسية تلجأ كثيراً لتوظيف هذا الواقع لما يعزز وجودها على رأس السلطة. أما دور هذه العوامل في تكريس الواقع وتعزيز مظاهره فقد غاب بنسبة كبيرة عن التحليل في معظم اتجاهات الفكر الاجتماعي العربي المعاصر.

٦ - ويمكن أن نضيف إلى ما سبق ملاحظة ختامية تتعلق بافتراضنا المفسّر لأزمة الديمقراطية في الوطن العربي، وهي أن أغلبية التفسيرات تنظر إلى الأزمة في اطار علاقات تفاعلية مع الأزمات الأخرى المرتبطة بالمسائل القومية والطبقية الاجتماعية، والتبعية الاقتصادية، وأزمة السلطة السياسية

والنخب الحاكمة . . في حين يقوم افتراضنا التحليلي على أن هذه الأزمات جميعا لا تنفصل عن أزمة أوسع تتصل مباشرة بأزمة المجتمع نفسه، وعلى المستويات كافة، وتتجسد في الأشكال المتباينة والمتناقضة، لمحددات الفعل الإنساني، وعلى اختلاف مستوياته، وعلى تباين خصائص الفاعلين، أفراداً كانوا أم جماعات أم مؤسسات. فلا يختلف الأمر ما إذا كان الفاعل طبقة أو تنظيم سياسي إلا أن مظاهر الأزمة تتجلى واضحة في مظاهر التبعية، وتعدد الانتماءات، والقطرية، والتحكم بالسلطة، والاستئثار، اضافة إلى محاولات توظيف ما هو عام لما هو خاص.

ان تحليل طبيعة الفعل الاجتماعي، وتحديد منظومته في إطار المجتمع العربي يسهم في توضيح الأسس المشتركة العامة للظواهر التي تبدو مترابطة في جوانبها المتعددة، إلا أنها في حقيقة الأمر تستند في مجموعها على خلفية واحدة تكمن في غياب الأسس المشتركة للفعل الانساني على مستوى الدول العربية مجتمعة، وعلى مستوى كل قطر بشكل خاص. فالخصوصيات التاريخية التي شهدتها المنطقة العربية، وتنوع تأثيراتها بالواقع أنتجت تنوعا واسعا أيضاً في الفعل الاجتماعي ومحدداته إلى درجة أصبح الفعل فيها بمثابة العنصر الذي يمد الظواهر الأخرى بمقومات وجودها.

لقد أوجد الاستعمار في مرحلة من مراحل وجوده، على الأرض العربية ثقافة ما، وفي مرحلة لاحقة أنتجت هذه الثقافة فعلا يتوافق مع مصالح الاستعمار ذاته. وإذا كان لذلك مسوّغاته في المرحلة التقليدية الماضية بحكم غياب المعرفة الحقيقية بطبيعة الفعل الممارس، فان الضرورة تستدعي اليوم تحليل منظومة الفعل الذي تمارسه المستويات المختلفة، بما في ذلك الفعل الديمقراطي، ومعرفة الأطر المحددة له دون الاسهاب الواسع بالعوامل الخارجية والاستعمار التي أصبحت الاشارة إليها لا تنطوي على شيء جديد في اطار الدراسات المعاصرة.

الهوامش وثبت المراجع

١ - سمير أمين. ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد (٦٢)، نيسان ١٩٨٤، ص: (١٢٣).
٢ - المرجع السابق، ص: (١٢٤).
٣ - سعد الدين ابراهيم، تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد (٦٤)، حزيران ١٩٨٤.
٤ - سعد الدين إبراهيم. مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد (٦٢)، نيسان ١٩٨٤، ص: (١٠٢).
٥- المرجع السابق، ص: (١٠١).
٦ - خالد الناصر. أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد (٥٥)، أيلول، ١٩٨٣، ص: (٩٦).
٧ - عصمت سيف الدولة. الديمقراطية والوحدة العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد (٦٠)، شباط، ١٩٨٤، ص: (٩٨).
٨ - المرجع السابق، ص: (٩٩).
٩ - المرجع السابق، ص: (٩٩).
١٠ - المرجع السابق، ص: (١٠٠).
١١ - المرجع السابق، ص: (١٠٢).
١٢ - أحمد عبد الحميد الخالدي. أزمة ديمقراطية نظريتي التنظيم السياسي الرأسمالية والشيوعية، الطبعة الأولى، طرابلس، ليبيا، المنشأة العامة للتوزيع، ١٩٨٤، ص(١٣١).
١٣- المرجع السابق، ص: (١٣٤).
١٤- المرجع السابق، ص: (١١).
١٥ - علي عيسى عثمان. الاعتراف بالانسان هو الأصل في حقوق الإنسان: الاسلام والديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، العدد (٦٨)، تشرين أول، ١٩٨٤، ص: (٣٠).
١٦ - المرجع السابق، ص: (٣٢).
١٧ - المرجع السابق، ص: (٣٣).
١٨ - أمين شقير. حديث عن الديمقراطية، مجلة المستقبل العربي العدد (٦٣)، أيار ١٩٨٤، ص: (٧).
١٩ - المرجع السابق، ص: (٧).
٢٠ - عصمت سيف الدولة. الديمقراطية والوحدة العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد (٦٠)، شباط ١٩٨٤، ص: (١١٠).

لا.. بل العرب

حسين الجمعة

مازال نفر من السلفيين البسطاء يتحرجون من اسناد العلوم- التي ظهرت في الاسلام- الى العرب.

يقولون: «العلوم الاسلامية» عوضاً من «العلوم العربية»، كما تعودوا أن يقولوا: «الحضارة الاسلامية» عوضاً من «الحضارة العربية».

* حسين الجمعة: أديب وقاص من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

وهم إنما يتحرجون من التخصيص القومي لاعتقادهم أنه رجعة الى العصبية الجاهليةالتي شجبها الاسلام في قول الرسول العربي: «لافرق بين عربي وعجمي إلا بالتقوى» دون ادراك لحقيقة مايستفاد من هذا الحديث على أنه لايعني تذويب الأرومة العربية في الشعوب الاسلامية الأخرى، وانما يعني، في المنطق الديني، أن ليس ثمة فرق- عند الله- بين أفراد المسلمين، فالأقرب الى الله منهم، سواء أكانوا عرباً أم عجماً، هم الذين يتقون غضب الله.

والحقيقة التاريخية التي ينبغي أن توصف بها العلوم التي ظهرت في الاسلام، هي «العلوم العربية» أو على الأقل «العربية الاسلامية» كما سيتضح لنا في هذا التحقيق التاريخي.

وبالاضافة الى هذا التشنج، أو الوهم التشنجي، الذي يتحرج من التخصيص العربي، فثمة مزاعم رخيصة تنفي أن كان للعرب دور في تأسيس العلوم الشرعية وعلوم اللغة العربية وآدابها، فتذهب الى أن الفضل والامتياز، فيما ظهر من تلك العلوم، إنما هو للموالي من العجم، وأنه لولاهم لما استطاع العرب- البداة- أن يبتكروا أو يؤسسوا شيئاً من هذه العلوم.

ومن الواضح أنها مزاعم شعوبية، وأن هذه الشعوبية ماتزال تتلع رأسها، بين حين وآخر، «كأفاعي الكوبرا» لتنفث سمومها في عقلية الأجيال العربية.

وللأسف، كان ممن تبنوا هذا الرأي الخطير:

فيلسوفنا الاجتماعي العربي «ابن خلدون» المتوفى سنة ٨٠٨هـ، فقد أراد أن يتجرد من العاطفة القومية ليظهر بمظهر المؤرخ الموضوعي، فوقع في كثير من الأحكام العسفية التي جرد بها العرب من كل امكانات العلم والحضارة وبناء الدولة قال ابن خلدون:

«من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الاسلامية، أكثرهم من العجم، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي. والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولاصناعة، لمقتضى أحوال السذاجة

والبداوة، والقوم يومئذ لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين. وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضر، وأن العرب أبعد الناس عنها. وأما الذين أدركوا الحضارة وخرجوا اليها من البداوة، فشغلتهم الرئاسة في الدولة العباسية عن القيام بالعلم والنظر فيه، مع مايلحقهم من الأنفة من انتحال الصنائع. وأما العلوم العقلية فلم تظهر في الملة إلا بعد تميز حملة العلم ومؤلفه، واستقر العلم صناعة اختصت بالعجم، وتركها العرب، فلم يحملها إلا المعلمون من العجم»(١).

وأول مايستلفت النظر في هذه الفرضيات أن ابن خلدون يعد العرب الفاتحين كلهم بدواً، وهذا تعميم ظاهر البطلان، وإلا فمن هم الذين حملوا مدرسة القرآن ونشروا الاسلام بما استوعبته عقولهم من العلوم الانسانية، في عهد الرسول العربي وفي عهد المعلمين الكبار من أصحابه..؟

ومن هم الذين استطاعوا بمؤهلاتهم العلمية، أن يستوعبوا، بهذه السرعة الفائقة، الحضارات القديمة لشعوب البلاد المفتوحة التي استقروا فيها، كالعراق وبلاد فارس، وأن يهضموا علوم الشعوب الأخرى التي اتصلوا بها ثقافياً، كاليونان والهند..؟

أهم البدو- الأعراب- أم «العرب» بما توفروا عليه، في الاسلام وقبل الاسلام، من أسباب العلم والحضارة..؟

أما قوله: إن أكثر أهل العلم من العجم، فان هذه «الكثرة» لاتعني شيئاً بالقياس الى النوعية، إن صح له أن أكثرهم من العجم.

وأما أن العلم لم يحمله إلا المعلمون من العجم، لأنهم أصحاب صناعة، وأن العرب شغلتهم الرئاسة «الخلافة» في العصر العباسي، عن النظر في العلم، فهذه أحكام ارتجالية لاسند لها من الحقيقة العلمية، وسوف يظهر لنا بطلانها في التحقيق التاريخي لنشأة العلوم وتطورها في العصر العباسي، ودور الخلفاء في هذا التطور.

لاشك، ساهم الموالي من العجم بقدر لابأس به في الحركة العلمية،

وخاصة في التأليف، إلا أنهم، في الحقيقة، لم يؤسسوا شيئاً من العلوم، ولم يكونوا في كنف العلماء العرب، ودونوا ماتعلموه منهم، ولم يكن تأليفهم في العلوم الشرعية واللغوية إلا شرحاً وتبويباً وتنظيماً لدروس العرب.

وحقاً، ماكان لدى العرب، قبل الاسلام، هذا الاستعداد الفطري للتدوين والتأليف. فهم منذ القديم، اعتمدوا على ذاكرتهم في الحفظ والرواية والتعليم، حتى لقد كانوا يستهينون بمن يأخذ منهم علمه عن الكتب.

ولكن بعد أن تطورت علومهم وتفرعت وتعقدت، في الاسلام، اضطروا الى املاء تأسيساتهم العلمية في مجالس التعليم، أو الى تدوينها بأنفسهم بعد شيوع حركة التأليف:

ولدينا من الأدلة البرهانية مايؤكد على أن العرب هم أهل العلم والتعليم، وأن الرئاسة ومقتضياتها السياسية لم تشغلهم عن النظر في العلم، وعلى أن أكثر العلماء، ولاسيما المؤسسون، كانوا من العرب، كما في البيانات التالية:

أولاً – العلوم الشرعية – (الفقه والفقهاء):

كان الرسول العربي المعلم الأول لأحكام القرآن: العبادات وتنظيم المعاملات والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بالتفسير المباشر أحياناً. أو بالأحاديث التي يوضح بها مضامين أحكام القرآن.

وبعد وفاة الرسول استجدت قضايا دينية ودنيوية أثارت أسئلة واستفسارات كان المسلمون في حاجة الى الاجابة عنها. وكان من الطبيعي أن يتولى الاجابة عنها الخلفاء وكبار أصحاب الرسول. وكان أكثرهم فقهاً وعلماً في القرآن والحديث «علي بن أبي طالب» لكثرة ملازمته الرسول واحاطته بأسباب النزول. ولذلك كان الخليفة عمر بن الخطاب، واذا استعصت عليه فتوى، يقول: «قضية ولاأبا حسن لها» أي: لافقيه لها كأبي حسن.

واذن فقد كان علي المعلم بعد الرسول، ولكنه مع كل ماأدلى به، على ضوء القرآن والحديث، تورع عن التدوين والتأليف فيهما. لأن الرسول لم

يأمر بذلك، أو لأن القضايا السياسية التي استجدت بعد قتل عمر، حالت بينه وبين التفرغ للتدوين والتأليف.

وقد ظهر الى جانب علي في التشريع والفتيا عدد من تلاميذ الرسول، برز منهم «عبد الله بن عباس». ومع أن علياً والصحابة كانوا يتورعون عن الخوض في التفسير، أو التعمق فيه، فقد تصدى ابن عباس للتفسير اللغوي استناداً الى لغة الشعر القديم التي كان له خبرة فيها.

وبما أن في القرآن آيات متشابهة، وألفاظاً لم يوجد لها مثائل في الشعر الجاهلي، فقد وقع ابن عباس، أكثر من مرة، في الغلط، وهذا ماكان يخشاه الكبار من الصحابة، ولذلك تورعوا عن التعمق فيه.

ولذلك نهى عمر بن الخطاب، فيما بعد، عن التكلف والتعمق في التفسير، اكتفاء بالمعنى الاجمالي للآية.

فقد روي أن رجلاً سأل عمر عن معنى «الأبّ» في الآية (وفاكهة وأباً) فقال: قد نهينا عن التكلف والتعمق[٢].

والواقع أن ليس في الاستفسار عن معنى هذه الكلمة مايدعو الى التكلف أو التعمق، وانما قال عمر ذلك لتغطية جهله معنى هذه الكلمة الجديدة التي لم يألفها العرب من قبل.

وروي أيضاً أن عمر كان على المنبر، فقرأ: (أو يأخذهم على تخوّف) فسأل عن معنى «التخوف» فقال رجل من «هذيل»:

التخوف، عندنا، «التنقص» واستشهد على هذا المعنى بقول شاعرهم

تخوّف الرحلُ منها تامكاً قَرِداً كما تخوف عودَ النبعة السفنُ[٣]

أي أن الرحل تنقَّص الناقة كمّا تنتقص الحديدةُ خشب القسي في السفينة.

على أي حال، فقد كان ابن عباس أول من تصدر للتفسير. ويبدو أنه ألف شيئاً فيه . فقد عثروا على تفسير قديم في دار الكتب المصرية[٤]، برواية «مجاهد» مولى بني مخزوم الذي كان ملازماً لابن عباس، وعثروا أيضاً على تفسير منسوب الى «محمد الباقر» المتوفى سنة ١١٣هـ.

إلا أن التفسير الكلي الشامل، تأخر الى القرن الثالث الهجري بظهور تفسير ابن جرير «الطبري» المتوفى سنة ٣١١، الذي جمع فيه أقوال الصحابة والتابعين، ونظم وبوب أقوالهم.

إذن، فقد كان العرب هم المؤسسون لعلم التفسير. أما العجم، ومنهم الطبري، فلم يكونوا إلا شارحين للفعاليات التفسيرية العربية الأولى.

* * *

ومما تفرع عن تفسير القرآن، في صدر الاسلام، «القراءات» القرآنية التي هي محاولات لضبط بعض الألفاظ التي قرئت على وجوه مختلفة في الأمصار. واذا كان أغلب القراء «السبعة» الأوائل من الموالي، فلاينبغي أن ننسى أن العرب هم الذين وضعوا مفتاح هذا العلم في أيدي الموالي. فقد كان المعلمان الأولان للقراءة: «عبد الله بن عامر اليحصبي» المتوفى سنة ١١٨ هـ في دمشق، و«أبا عمرو بن العلاء» المتوفى سنة ١٥٥ في الكوفة.

بعد قتل عمر بن الخطاب (رضي) في تلك المؤامرة (اليهودية-الساسانية) التي حاكها سراً «كعب الأحبار»(٥) ونفذها «أبو لؤلؤة»، اضطربت الأوضاع السياسية، وبرزت ظواهر الانشقاق التي استهدفها «كعب» وجماعته(٦)، حول الخلافة ثم مالبثت هذه الأوضاع أن تعقدت في أثناء خلافة «عثمان» وتأزمت بعد قتله، وهي القتلة الشنيعة التي دبرهااليهود الذين ادعوا الاسلام، فنشأت أحزاب كانت في ظاهرها دينية، ولكنها في باطنها وغاياتها سياسية لعبت فيها المصالح القبلية والشخصية دوراً خطيراً.

ومن أجل تحقيق هذه الغايات ودعمها، أخذت الأحزاب في الافتراء على الرسول بوضع أحاديث كثيرة حملوها عليه لتأييد مواقفها من الصراع على الخلافة.

وقد واجه المسلمون ركاماً من الأحاديث الموضوعة، فظهر المحدثون(٧) الذين عكفوا على استخراج الأحاديث الصحيحة من الموضوعة، وحينئذ اشتدت الحاجة الى تدوين الحديث.

وكان الحجازيون أوثق صلة بالحديث من العراقيين، لذلك فان أول من بادر الى تدوين الحديث «مالك بن أنس» محدث المدينة وفقيهها، المتوفى سنة ١٧٩هـ، في كتابه المشهور (الموطأ) معتمداً على النصوص والاثار والأخبار الموثقة.

وفي هذه المرحلة ظهر، في المقابل، كتاب (الفقه الأكبر) لأبي حنيفة «النعمان» الكوفي المتوفى سنة ١٥٠، معتمداً على القياس والرأي.

وبذلك نشأ الخلاف بين المذهبين، مذهب أهل الحجاز، ومذهب أهل العراق. فأخذ الموالي من أهل العراق يتعصبون لقوميتهم الفارسية ويضعون الأحاديث تقديساً لأبي حنيفة كما كانوا من قبل يقدسون ملوكهم ويضعونهم في مصاف الآلهة.

ومما وضعوه وحملوه على الرسول. قولهم: «إن آدم افتخر بي، وأنا أفتخر برجل من أمتي اسمه «نعمان» وكنيته «أبو حنيفة» هو سراج أمتي». وقولهم «لو كان العلم معلقاً عند الثريا، لتناوله رجل من فارس»(٨).

قال الجاحظ: «واعلم أن هذه الأحاديث من أحاديث الفرس. وهم أصحاب نفخ وتزيد، ولاسيما في كل شيء يدخل في باب العصبية ويزيد في أقدار الأكاسرة»(٩).

وزعم الموالي أن أول من صنف في الفقه «أبو حنيفة»، ولذلك فهو أولى من غيره.

قال الرازي فخر الدين: «إن أرادوا أنه صنف كتاباً في الفقه. فهذا ممنوع لأن أصحابه هم الذين صنفوا الكتب. وإن أرادوا أنه أول من تكلم في المسائل واشتغل بالتفاريح، فلانسلم أنه أول من فعل ذلك، بل الصحابة والتابعون كلهم كانوا مشتغلين به»(١٠).

وكان «مالك قد رتب كتاب (الموطأ) على أبواب الفقه، فقال الموالي إنه متابع في ذلك أبا حنيفة.

قال مصطفى عبد الرازق: «ومن العسير اثبات ذلك، فأقدم ماحفظ من المجاميع الفقهية، في عصور الفقه الأولى، هو: موطأ مالك»(١١).

ليس من الانصاف أن ننتقص من قيمة معطيات أبي حنيفة الفقهية، وقد شهد له بعلو منزلته مالك بن أنس، فقال: «اجتمعت مع أبي حنيفة وجلسنا أوقاتاً، وكلمته في مسائل كثيرة، فما رأيت رجلاً أفقه منه ولا أغوص منه في معنى وفي حجة»(١٢).

إلا أن الموالي، من العجم، بالغوا في رفع منزلته الى درجة الاحالة، وعلى حساب الفقهاء الكبار من العرب.

وظهر في هذه المرحلة الفقيه العربي الكبير «الشافعي- محمد بن ادريس» المتوفى سنة ٢٠٤هـ. نشأ في «مكة»، وسعى الى «مالك» في المدينة، فلزمه وأخذ عنه، ثم رحل الى العراق يحمل مذهب مالك. وفي العراق اختلف مع أهل القياس وجادلهم، ومالبث أن غادر العراق الى مصر، حيث ألف كتابه العظيم (الأم) الذي قدم له بمقدمته الأصولية الكبرى (الرسالة) التي أسس فيها (أصول الفقه)(١٣). وبذلك استقل بمذهبه الخاص، مخالفاً مالكاً في بعض المسائل.

وفي هذه المرحلة أيضاً، ظهر في العراق الفقيه العربي «أحمد بن حنبل» صاحب (المسند) المتوفي سنة ٢٤١هـ. وكان في أول أمره على مذهب أهل القياس والرأي، ولكن ما إن اتصل بالشافعي وسمع منه، حتى فارق مدرسة القياس وأخذ بمدرسة النصوص، ثم استقل بمذهبه الخاص.

وقد اشتهر ابن حنبل بمواقفه المبدئية الجريئة الثابتة، ولاسيما موقفه من قضية خلق القرآن التي قال بها «المعتزلة»، في عهد المأمون والمعتصم، فحوكم وعذب. يضاف الى ذلك أنه الوحيد الذي روى عن بني أمية وعن الشيعة دون خوف من بني العباس.

وعلى هذا النحو من التمايز المذهبي، ظهرت المذاهب الأربعة: «المالكي، والحنفي، والشافعي، والحنبلي» فكان هؤلاء الأربعة هم المؤسسون الكبار للعلوم الشرعية في الاسلام.

وقد قيل إن ابن أنس وابن حنبل، لايعدان من الفقهاء، وإنما هما من

أصحاب الحديث «محدثين»[١٤]. وهذا زعم غير علمي، وإلا فما الاجماع اذن على أنهما من أصحاب المذاهب الأربعة..؟

قال الشافعي: «اذا ذكر العلماء، فمالك النجم[١٥]» وقال عن ابن حنبل: «خرجت من بغداد وماخلفت بها أفقه من ابن حنبل[١٦]».

واذن؛ فنحن حتى الآن، بازاء أربعة من المؤسسين، واحد فقط من الأعاجم، وثلاثة من العرب.

فاذا ماأضفنا اليهم، بحق، العالم العربي الكبير.

«محمد بن الحسن الشيباني» صاحب (المبسوط في الأصل والفروع) المتوفى سنة ١٨٩هـ، الذي كان له ولاستاذه «أبي زيد الأنصاري» الفضل في اخراج كتاب أبي حنيفة (الفقه الأكبر)، يظهر لنا أن نسبة العلماء المؤسسين من الموالي، بالقياس الى العرب، هي:

واحد من أربعة.

- من هو الشيباني..؟

قال عنه الشافعي: «مارأيت أحداً يسأل عن مسألة فيها نظر، إلا تبينت الكراهة في وجهه، إلا الشيباني[١٧]».

وقالوا عنه: «كان اذا تكلم خيل الى سامعه أن القرآن نزل بلغته[١٨]».

وليست هاتان الميزتان وحدهما، هما اللتان يستحق بهما الصدارة العلمية، وانما لأنه، كما قال طه حسين، وهذا هو الأهم:

«كان صورة مضيئة للعالم الذي أخلص أشد الاخلاص للعلم والتفرغ له والتأليف فيه، ويعد أول من دون الفقه الاسلامي على منهج حديث، وأول من كتب في العلاقات الدولية كتابة دقيقة وافية.. ولذا يعد مؤسس القانون الدولي في العالم[١٩]».

على ألا يفوتنا، ونحن بازاء الفقهاء الاعلام السباقين، العالم العربي الكبير «جعفر الصادق» المشهود له بالأولوية، وبالذكاء وعمق النظر، والذي أخذ عنه مالك وأبو حنيفة، ووثقه الشافعي، وإن كان خالفهم في بعض

القضايا الشرعية، كتقريره اباحة «نكاح المتعة» وعصمة الأئمة من الخطأ، وغير ذلك مما هو ليس من طبيعة هذه الدراسة، كما خالف أبا حنيفة وجماعته (الأرائيين) القياسيين، فقد التقيا، «جعفر وأبو حنيفة» في العراق، وقامت بينهما مناظرات، منها المناظرة التالية:

(سأل جعفر أبا حنيفة:

- أيهما أعظم، قتل النفس أو الزنا..؟

قال أبو حنيفة:

-قتل النفس.

قال جعفر:

- فان الله قد قبل في قتل النفس شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة!

فسكت أبو حنيفة:

وسأله أيضاً:

- أيهما أعظم، الصلاة أو الصوم..؟

قال أبو حنيفة: الصلاة.

قال جعفر: فما بال الحائض تقضي الصوم ولاتقضي الصلاة..؟

فسكت أبو حنيفة.

قال جعفر: فكيف يقوم لك القياس..؟ اتق الله ولاتقس[٢٠])

وهكذا فنَّد جعفر، بذكائه، مذهب القياس الحنفي.

* * *

وفي مضمار تدوين الحديث، ظهر في القرن الثالث، مدونان مشهوران، هما: «البخاري» المتوفى سنة ٢٥٦هـ، و«مسلم القشيري» المتوفى سنة ٢٦١هـ، صاحبا الصحيحين. الأول فارسي، والثاني عربي. وفي هذا الموضوع تكون النسبة واحداً من العجم في مقابل واحد من العرب، وتكون النسبة الاجمالية في تأسيس العلوم الشرعية وتدوينها، أو

التأليف فيها: خمسة من العرب، على الأقل، في مقابل اثنين من العجم..!

فمن هم اذن حملة العلم، ومن هم المعلمون..

ويبقى لنا مأخذ تاريخي على نظرية ابن خلدون، لاتقل خطورة عما ذهب اليه من تفوق العجم على العرب، علماً وكثرة، كقوله «إن العرب الذين خرجوا عن البداوة إنما شغلتهم الرئاسة «الخلافة» في الدولة العباسية عن القيام بالعلم والنظر فيه..!»

وهذا ماتدحضه الحقيقة التاريخية لمواقف الخلفاء العباسيين من العلم والعلماء، منذ عهد «أبي جعفر المنصور، مروراً بالرشيد والمأمون، الى نهاية القرن الرابع، فأي مطلع، ولو نسبياً، على اهتمام الخلفاء العباسيين بالعلم والعلماء، لابد أن يستنكر أو يستغرب صدور هذا الحكم عن مؤرخ كبير[٢١]».

فما أحد من المؤرخين وقراء التاريخ، العرب والمستشرقين، إلا ويعلم أن الخلفاء هم الذين كانوا وراء النهضة العلمية والأدبية، هم الذين شجعوا الأدباء والعلماء وقربوهم وفتحوا لهم أبواب قصورهم، وهم الذين أسسوا المكتبات الكبرى وأمروا بترجمة الكتب العلمية والفلسفية من اللغات الأخرى، وهم الذين وكلوا تأديب أبنائهم الى العلماء، وعقدوا المجالس العلمية والأدبية في قصورهم لحوارات العلماء والأدباء، وهم الذين كانوا يصطحبون العلماء في كل رحلاتهم، وهذا كله مالم يتفق لغيرهم من الملوك والأباطرة والأكاسرة، ولعل من الشواهد، الجامعة المانعة، ماروي عن الرشيد في موت الفقيه «الشيباني» والنحوي «الكسائي»، وقد اصطحبهما في رحلة الى «الري» سنة ١٨٩ هـ، فاتفق أن توفيا في يوم واحد، فقال الرشيد آسفاً:

«دفنت الفقه والنحو في يوم واحد[٢٢]».

إن أكبر مأثرة فكرية استأثر بها الموالي، هي «فلسفة التوحيد» أو «علم

الكلام» الذي أنشأته «المعتزلة» دفاعاً عن مذهبها الديني فيما يتعلق بمضامين القرآن، كالقضاء والقدر، والجبر والاختيار، والكفر والايمان، وقضية خلق القرآن، وفيما يتعلق بالذات الالهية. . وقد تسلحت هذه الفرقة بالمنطق والفلسفة اليونانية لمواجهة الفرق الأخرى التي اختلفوا معها في تلك القضايا، كالقدرية والجهمية والمرجئة والشيعة والخوارج، ولمواجهة ماأثارته اليهودية والمجوسية والدهرية والمانوية والزنادقة. . من تشكيك في الاسلام. فهي اذن فلسفة عقدية، عقلانية جدلية، مستنبطة من القرآن للدفاع عن القرآن.

وقد اصطبغ هذا العلم بصبغة سياسية تاريخية تمثلت في موقفهم النقدي الجريء من المنازعات الحزبية التي استشرت في جسد الدولة الاسلامية إثر الانقسامات حول الخلافة والخلفاء، فقد حللوا شخصيات الخلفاء الأربعة، وحكموا على الفئتين اللتين تنازعتا الخلافة، في أثناء خلافة عثمان وبعد قتله، أحكاماً قاسية، واتهموهما بأنهما كانتا على باطل. حتى لقد ذهب «واصل بن عطاء» أحد كبار المعتزلة، الى تخطيء علي وعثمان، بل تجاوز ذلك الى القول «إنه لايقبل شهادة علي وطلحة والزبير على باقة بقل[٢٣]».

واشتهر من المعتزلة بالقدرة الفائقة على الجدل والمحاكمات العقلية: «واصل بن عطاء» المتوفى سنة ١٣١هـ - و«النظام- ابراهيم بن سيار» المتوفى سنة ٢٢١ - و«أبو هذيل العلاف» المتوفىٰ سنة ٣٣١. وكلهم من أصل غير عربي. وكان معهم: «أبو الحسن الأشعري» المتوفى سنة ٣٣١، ولكنه تبرأ منهم واختار لنفسه مذهباً توفيقياً بين السنة والمعتزلة.

ومع أن حياتهم الفكرية الأولى كانت مثالاً رائعاً للتقدم العقلي، فقد كرههم الناس لأنهم حولوا العقيدة الاسلامية الى مذاهب معقدة، شأنهم في ذلك شأن بعض الفرق غير السنية، ولأنهم، وهذا هو الأكثر خطورة، انتهوا الى التنكيل بالناس في اجبارهم على القول بخلق القرآن، في زمن المأمون

والمعتصم اللذين احتضنا هذا المذهب وأيداه بالقوة. فلم يكتف المعتزلة بالحجاج العقلي كما بدأوا، بل حملوا الناس على القول برأيهم بحد السيف. وبذلك انتهوا كما انتهى القرامطة وغيرهم، فيما بعد، ممن حاولوا أن يصادروا حرية الانسان بالعنف.

ثانياً- العلوم اللسانية (اللغة العربية وآدابها):

وماقيل عن حملة العلوم الشرعية، قيل أيضاً، وبمنطق أكثر حماقة، عن العلوم اللسانية (اللغة والنحو).

والواقع أن المحور الذي قامت عليه ودارت حوله هذه المزاعم، هو كتاب «سيبويه» في النحو.

ونحن لن نتنكر لمعطيات الموالي من العجم ودورهم في التأليف. ولكننا نستطيع التأكيد على أن هذه المعطيات، وعلى رأسها كتاب سيبويه، لم تكن لتتاح لهم لولا فضل المدرسة العربية، حيث كانوا يعيشون في ظل العلماء العرب، المؤسسين، مما هيأ لهم أسباب العلم، فعكفوا على التأليف، إما لاثبات حضورهم القومي، وإما لوجه العلم عند بعضهم، كسيبويه وابن قتيبة وغيرهما.

ولقد مرت هذه العلوم، علوم اللغة وآدابها، (الرواية واللغة والنحو والبلاغة والعروض) بأدوارها الطبيعية في التكوين والتطور حتى بلغت نضجها في القرنين، الثاني والثالث.

فمن هم الذين حملوا هذه العلوم وأسسوا لها أصولها وقواعدها العلمية، من هم المعلمون الذين علموا الآخرين، أهم العرب أم الموالي من العجم..؟ونحن لن نقوم بهذا التحقيق تعصباً للعرب، وانما انتصافاً للعرب.

أ- في رواية الأدب واللغة:

١- من المؤكد، وبالاجماع، أن أول من اشتغل بهذه العلوم وأسس لها: العالم العربي «أبو عمرو بن العلاء» المتوفى سنة ١٥٥هـ. فقد كان أعلم أهل اللغة في العراق بالعربية وأيام العرب. وهو القائل: (ماانتهى اليكم مما قالته العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم كثير[٢٤]).

وهذا إنما يدل على أن العرب، قبل الاسلام، كانوا أهل علم، وحضارة أيضاً.

وللأسف، فان أبا عمرو، كغيره من العرب القدماء، تفرغ للتعليم ولم يترك لنا أثراً مدوناً.

٢- حماد الراوية: المتوفى سنة ١٥٦هـ. أصله ديلمي، من موالي بكر بن وائل. اختص بجمع أشعار العرب، وهو الذي روى «المعلقات»، ولكنه اشتهر بالنحل والوضع على لسان الشعراء الجاهليين، فأفسد شعرهم، وكان يقول: لا ينشدني أحد شعراً، قديماً أو حديثاً، إلا ميزت القديم من الحديث. وفي هذا القول مظهر من مظاهر النقد. ومع ذلك فقد كان ضعيفاً باللغة العربية، كان يلحن في كلامه.

٣- المفضل الضبّي، المتوفى سنة ١٦٨هـ. عربي روى أشعار العرب الجاهليين بصدق، وجمعها في «المفضليات». وكان عالماً ثقة مخلصاً لشرف العلم والرواية. ولذلك جاءت المفضليات من أصح وأدق ما دون في الشعر الجاهلي.

٤- خلف الأحمر، المتوفى سنة ١٨٠. هو من الموالي العجم، حفظ أشعار الجاهليين، وقال الشعر ونحله المتقدمين، كزميله حماد. وكان مايقوله وينحله لايكاد يتميز من أشعار الجاهليين لمشاكلة شعره لشعرهم.

٥- أبو عمرو الشيباني المتوفى سنة ٢٠٦هـ. راوية عربي واسع الاطلاع على اللغة والشعر القديم، وكان ثقة في الرواية. جمع أشعار القبائل، وعنه أخذت.

٦- أبو عبيدة، معمر بن المثنى المتوفى سنة ٢٠٩. وهو من الموالي. كان خبيراً بأنساب العرب، وروى كثيراً من أخبارهم. وكان يقول: «ماالتقى فارسان في الجاهلية والاسلام إلا عرفتهما وعرفت فارسيهما» ومع ذلك فقد كان شعوبياً رخيصاً، ألف كتاباً عن «مثالب العرب» وكان لايستطيع أن يقيم اعراب البيت الذي يرويه.

٧- الأصمعي المتوفى سنة ٢١٤هـ، عربي من قيس، كان أعلم أهل عصره بالشعر وروايته وأكثرهم حفظاً ورواية. له عدة مدونات، أشهرها «الأصمعيات» وهي مختارات من الشعر القديم.

٨- أبو زيد الأنصاري المتوفى سنة ٢١٥. راوية عربي ثقة، وهو لغوي ونحوي. ألف عدداً من الكتب لم يصلنا منها إلا كتاب: «النوادر في اللغة».

٩- ابن الأعرابي المتوفى سنة ٢٣١. من الموالي، كان ربيباً للمفضّل الضّبي، وكان حافظاً للأنساب. وله كتب منها: «أسماء الخيل».

١٠- ابن سلام الجمحي المتوفى سنة ٢٣٢، راوية عربي ثقة، نظر في روايات السابقين، وصححها ووثق الصحيح منها. ألف أول كتاب نقدي في الشعر وطبقات الشعراء الجاهليين والاسلاميين. وقد امتاز في هذا الكتاب بمنهجيته العلمية، وكان ومايزال المرجع الذي يعول عليه الباحثون، بصفته أول مدونة نقدية في الشعر العربي.

اذن، فنحن بازاء عشرة من أشهر رواة الأدب والشعر واللغة. والملاحظ أن النسبة فيهم: أربعة من الموالي الى ستة من العرب، وإن العرب هم الموثقون المخلصون لشرف العلم بالقياس الى المطاعن التي اشتهر بها الموالي.

ب- النحو (نشأته وتطوره):

١-أول من أسس لعلم النحو، بالاجماع، «أبو الأسود الدؤلي(٢٥)»، ظالم بن سفيان، المتوفى سنة ٦٧هـ.

قيل إن علي بن أبي طالب ألقى اليه رقعة فيها شيء عن أقسام الكلام، وقال له: (أنحُ هذا النحو(٢٦)).

فبدأ أبو الأسود العمل، وسمي عمله: (النحو).

وعن «ابن النديم» أن رجلاً شاهد صحيفة في خزانة أحدهم- مكتبة- قرأ فيها أمانات وعهوداً بخط أمير المؤمنين علي، وفيها كلام بخط أبي الأسود، عن الفاعل والمفعول، وقد سمى النحاة خط أبي الأسود (التعليقة)

مما يدل على أن النحو عن أبي الأسود[٢٧]. وقد أجمعوا أيضاً على أنه هو الذي ابتكر «الشكل» الذي عرف «بنقط» أبي الأسود، للدلالة على الحركات (الرفع والنصب والجر والتنوين[٢٨]).

٢- وقد نشأ على أبي الأسود تلاميذ في النحو استكملوا مابدأه، اشتهر منهم:

«نصر بن عاصم» المتوفى سنة ٨٩، الذي بسط النحو وعين أبوابه ووضع مقاييسه[٢٩]. وهو الذي طور نقط أبي الأسود الى الحركات المعروفة اليوم (الضمة والفتحة والكسرة)، وميز الحروف المتشابهة:

(الباء، والنون، والياء) بالنقط المتداول[٣٠].

وكان الدؤلي ومن نشأ عليه، يمثلون الطبقة الأولى.

٣- أما الطبقة الثانية، فكان على رأسهم: أبو عمرو بن العلاء، وعبد الله بن اسحق الحضرمي المتوفى سنة ١١٧، وتلميذهما: عيسى بن عمر الثقفي المتوفى سنة ١٤٩- وكان مولى خالد بن الوليد[٣١].

٤- الخليل- (جنون العبقرية العربية):

أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد الفراهيدي، الأزدي، المتوفى سنة ١٨٠هـ. سيد علوم اللغة وبحرها المحيط.

- أول من ضبط اللغة في أول معجم عربي، (العين) حيث رتب ألفاظه على حروف الهجاء، مبتدئاً بالعين، ومنتهياً بأحرف العلة، (من الحلق، فالأسنان، فالشفتين). وقد ضاع قسم كبير منه، للأسف.

- وأول من صحح القياس النحوي واستخرج مسائله وعللها.

- وأول من استخرج عروض الشعر العربي وضبطه في خمس دوائر، استخرج منها خمسة عشر بحراً[٣٢].

- استغنى الخليل عن التأليف في النحو وعن التأليف في العروض، بسبب انقطاعه لتعليم النحو والعروض في المجالس العلمية، من ناحية، وبسبب اهتمامه بالموسيقا التي اهتدى منها الى كشف أوزان الشعر العربي،

بعد أن جمع أصناف النغم وأنواع الألحان في كتابه الموسيقي المفقود (تراكيب الأصوات) (٣٣).

لقد كان الخليل، فيما ابتكر وأبدع، يمثل جنون العبقرية العربية في العلم والفن.

واليك جانباً من قصة هذه العبقرية:

كان الخليل يند عن أصحابه وأهل بيته، إما الى البراري ليخلو مع نفسه يفكر فيما يجول بخاطره من التشابه والتقارب بين مقاطع الشعر ومقاطع الموسيقا، أو يقصد أسواق «الصفارين»-النحاسين- وأسواق «القصارين» -منظفي الثياب بمطارق جلدية- ليستمع الى الأنغام التي تصدر عن الطرق وليدون ملاحظاته على أنواع نقرات المطارق. وكان يسمع النقران على النحو التالي: (تن.. تن.. تتن..) دقة وسكون، دقتان وسكون، ثلاث دقات وسكون.. ثم يخرج الى النتائج التالية:

«إن هذه النقرات، اذا تتابعت وتداخلت، كونت الموسيقا. وإن اختلاف تتابعها وتداخلها، هو الذي يولد اختلاف النغمات، وان التمييز بين النغمات يكون بمعرفة وجه اجتماع النقرات، ومن الممكن حصر الوجوه التي تتداخل فيها النقرات.. واذا حصرت، حصرت بها أنواع النغمات وسجلت، وحينئذ تصبح الموسيقا علماً له تعاريفه وضوابطه(٣٤)».

وأخذ الخليل يؤم مجالس المغنين ليسمع ويرسم رموزه، حتى أصبحت تصدر عنه أصوات غريبة، وحركات لفتت أنظار المغنين، فدهشوا..!

-الخليل اللغوي النحوي يصبح مغنياً..!

وصمت الخليل قليلاً يفكر... ثم صرخ: «الله أكبر.. الله أكبر.. السكون في الشعر كالسكون في الموسيقا.. (٣٥)».

فقد تذكر ليلة اجتمع فيها بطائفة من الأعاجم كانوا يتباحثون في أمر الشعر العربي، فقالوا إن الشعر العربي لاضابط له، ولاأصل، فرد أحد الحاضرين من العرب قائلاً: إن الشعر العربي أصله الطبع ومقياسه الاذن.

فقال الاعجمي: ماقولك اذا فسد الطبع واختل مقياس الاذن . . ؟

وكـان الخليل صـامتـاً، يقـيس أمـر الشـعـر الى أمـر اللغـة والنحـو والموسيقا . وكان يقول في نفسه: سوف يكون من أمر الشعر في يد الأعاجم مـاكان من أمـر اللغـة، فقـد أخطأوا فيهـا ولحنوا، وهذا الشـعر أصبح أداة يستعـملونهـا فيخطئون في أوزانه ويضطربون في تعديله . واذن فـلابد أن يوضع للشعر مقاييس مادام ينشد مع الموسيقا ويرافقها . وكان أعظم شيء يلفت نظره، هو نهـاية المقطع الموسـيـقي، أي: «السكون» الذي هو في الموسيقا كالسكون في الشعر . والشعر كالموسيقا، «حركة وسكون» . وبالحرف المتحرك والحرف السـاكن ينتظم وزن الشعـر ويضبط . وعكف الخليل على عـد مـقـاطع الشـعـر وحـصـرها، فـتم له كـشـف مـيـزان الشعر[٣٦] والشيء الطريف في حياة هذا العبقري، أن ابنه ضبطه يوماً يرسل أصواتاً في بئر المنزل، فخرج الى الناس يصيح: ان أبي قد جن . .

ولقد عاش الخليل، الذي ضرب أروع الأمثلة في الاخلاص لشرف العلم والفن، فقيراً زاهداً عفيفاً كبير النفس.

قال ابن شميل: «أقام الخليل في خص بالبصرة لايقدر على فلسين، وتلاميذه يكسبون الأموال بعلمه[٣٧]» .

٥- سيبويه:

أبو بشر، عمرو بن عثمان، المتوفى سنة ١٨٠هـ. فارسي الأصل، نشأ في البصرة، وأخذ النحو عن الخليل وعن أبي زيد الأنصاري العربي وبعد نضجه العلمي ألف كتابه المشهور في النحو الذي عرف بكتاب سيبويه، أو «الكتاب» .

وباعتباره بصرياً فقد حسده الكوفيون وتعصبوا عليه .

ومع تألق كتابه، فانه في الحقيقة، لم يبتكر أو يبتدع شيئاً جديداً في النحو، وانما كان جامعاً ومنظماً ومبوباً . جمع ونظم وبوب ماأملاه عليه الخليل وماتلقاه عن أبي زيد، واستقل في كتابه بكثير من الآراء التي وضعته في مصاف المؤسسين الكبار بحق .

وكان في اخلاصه لشرف العلم، عندما يقول في الكتاب: «سألته» فهو إنما يعني «الخليل» وعندما يقول: «قال» لي، فهو في الأغلب يعني «أبا زيد».

ولكننا لانعرف من المقصود بقوله: «وزعم»، فالنحاة الذين عاصروه في البصرة والكوفة كثيرون، وربما كان يقصد أحد نحاة الكوفة.

ولقد بقي هذا الكتاب العظيم مصدراً ومرجعاً لكل النحاة، المعاصرين له، والذين جاءوا بعده، حتى عصر «ابن مالك» و«ابن هشام» وغيرهما. بل حتى العصر الحديث، عصر «الغلاييني» و«محمد محيي الدين عبد الحميد»، اللذين يستشهدان كثيراً بأقواله.

٦- الكسائي:

علي بن حمزة الكوفي المتوفى سنة ١٨٩هـ. فارسي الأصل من موالي بني أسد. أخذ النحو في الكوفة عن «أبي جعفر الرؤاسي» شيخ نحاة الكوفة في زمانه، وخرج الى البصرة فلقي الخليل وأخذ عنه، ثم انتقل الى بغداد وعاش في قصر الرشيد يؤدب الأمين والمأمون.

ولقي حظوة عند الرشيد وعند البرامكة، فذاع صيته، وأتيح له من الشهرة، بدعم القصر والبرامكة، أكثر مما يستحق. حتى اذا ماوقعت المناظرة بينه وبين سيبويه في مجلس يحيى بن خالد البرمكي، حول مسألة (الزنبور والنحلة)(٣٨)، كان القول الفصل لمنطق السلطة التي أيدت الكسائي ضد سيبويه.

والواقع أن الكسائي لم يبلغ مستوى سيبويه، والشهرة التي أتيحت له، إن هي إلا دعاية مبالغ فيها.

ولعل الهزائم التي مني بها في المناظرات التي كانت تقوم بينه وبين بعض النحاة، ولاسيما النحوي البصري «يحيى بن المبارك»، الملقب «باليزيدي»، - نسبة الى «يزيد» بن منصور الحميري- الذي كان يؤدب أولاده، لدليل على أن الشهرة التي أتيحت له، لأسباب سياسية(٣٩)، أكبر

من حجمه. ويقال إنه ألف عدداً من الكتب لم يعرف منها إلا كتاب في (لحن العامة) وجدت نسخة خطية منه في مكتبة برلين(٤٠)

٧- الفراء :

أبو زكريا، يحيى بن زياد، الديلمي، المتوفى سنة ٢٠٧هـ. فارسي الأصل، من موالي بني أسد أيضاً. أخذ النحو عن الكسائي، وتصدر بعده المدرسة الكوفية، ولقي هو الثاني، الحظوة لدى المأمون الذي استقدمه لتأديب ولديه، فكانت له هذه الشهرة في النحو وفي اللغة، بسبب دعم القصر. وكان الفراء يتعصب على سيبويه ويضع من قيمة كتابه، مع أن الكتاب كان دائماً تحت وسادته لم يبرحها..!

وهو أيضاً، مع كل هذه الشهرة، لم يضف شيئاً على من تقدمه، ولااستطاع أن يعمل شيئاً يداني كتاب سيبويه.

يقال إن له كتاباً كبيراً في النحو اسمه (الحدود) لم نعرفه. وليس في المكتبة العربية من كتبه سوى كتاب (معاني القرآن)(٤١).

٨- المازني :

أبو عثمان، بكر بن محمد، البصري العربي المتوفى سنة ٢٤٩هـ.

كان أبرع وأشهر أهل زمانه في النحو والصرف، لم يطاوله أحد فيهما، ولاسيما في «علم الصرف»، الذي وضع فيه كتاباً خاصاً مستقلاً عن النحو، اسمه «التصريف» حققه وطبعه حديثاً «محمد محيي الدين عبد الحميد» في جزءين كبيرين. وبهذا الصنيع الاستقلالي، يعد المازني من المؤسسين. عاصر الواثق والمتوكل ونال جوائزهما التقديرية لتجليه في المساجلات والمناظرات العلمية. وكان بينه وبين معاصره «ابن السكيت» صاحب كتاب (اصلاح المنطق) مناظرات في مجلس المتوكل، كانت تنتهي بفوز المازني ووقوع صاحبه في الحرج والخجل، حتى قال له مرة، بعد خروجهما من مجلس المتوكل: «بالغت اليوم في ذلي» فاعتذر له المازني بأنه ماكان يقصد الى ذلك(٤٢).

٩- ابن دريد :

محمد بن الحسن، الأزدي، اللغوي البصري العربي، المتوفى سنة ٣٢١هـ نابغة عصره في اللغة والأدب، وضع عدة كتب مشهورة منها :

١- «الجمهرة» في اللغة : معجم جديد مرتب على حروف الهجاء، اتبع في ترتيبه معجم «العين» للخليل. لذلك قيل إنه قام مقام الخليل. بدأ معجمه بالثلاثي فالرباعي فالخماسي فالسداسي، وملحقاتها.

ولكونه صعب الاستعمال في العصر الحديث، فانه قليل المداولة، وقلما طبع.

٢- «الاشتقاق»: كتاب تاريخي لغوي على شكل معجم، في أسماء القبائل وأفخاذها وبطونها وساداتها، مطبوع ومحقق.

٣- «المقصورة»: مقصورة ابن دريد المشهورة، وهي ارجوزة شعرية طويلة عدتها ٢٥٣ بيتاً، حصر فيها، عبر حكايات تاريخية، الألفاظ المقصورة في اللغة وهي التي أكسبته الشهرة في اللغة والأدب.

١٠- ابن جني :

أبو الفتح، عثمان بن جني، الموصلي النشأة، الحلبي الاقامة، المتوفى في بغداد سنة ٣٩٤هـ.

أصله رومي، تتلمذ على أبي علي الفارسي، وعاصر أبا الطيب المتنبي في بلاط سيف الدول بحلب.

نابغة في اللغة والنحو، ومؤسس في علوم اللغة.

ألف عدداً من الكتب، أشهرها وأهمها :

١- «الخصائص» في النحو واللغة. أسس أصوله على منهج أصول الفقه، بحث فيه أصول العربية واشتقاقاتها ومصادرها وأحكامها فهو الى اللغة أميل منه الى النحو.

٢- «سر الصناعة» في اللغة والنحو أيضاً، حيث أتى فيه على أحوال الحروف ومواقعها، وأين تكثر وأين تقل، وعلى أصواتها ومخارجها

وفروعها وأجناسها وأحكامها. وفي هذا العمل يعد ابن جني أول مؤسس لفقه اللغة.

ومايزال هذان الكتابان من أجل المصادر التي يعول عليها فقهاء اللغة «الألسنيون» في العصر الحديث.

* * *

من هذه الخلاصات الاحصائية لأشهر علماء اللغة والنحو، منذ القرن الأول، الى نهاية القرن الرابع، ننتهي مع نهاية هذا القرن، إلا أن نسبة العلماء الذين اشتغلوا في علوم اللغة العربية، وطوروها من الموالي العجم، هي أربعة من أصل عشرة، وأن الفضل في الابتكار والابداع والتأسيس، لأولئك الستة العرب المعلمين. وبذلك تنتفي المزاعم الارتجالية المناقضة للحقائق التاريخية.

ج- الأدب والأدباء

كل ماتقدم من علوم اللغة العربية يتدرج تحت (آداب) اللغة العربية. ولذلك كان النحاة واللغويون يسمون (المؤدبين).

ومن هذه الآداب تفرعت واستقلت الكتابة الفنية، أو «النثر الفني» الذي امتاز بالأسلوب البلاغي في التعبير.

وقد مر هذا النوع من الأدب الانشائي بمراحله الطبيعية في النشوء والتطور، عبر الخطابة العربية وعبر الاتصال الثقافي بآداب اليونان والفرس والهند، فظهر بعض الكتاب المنشئين، كعبد الحميد الكاتب- في العصر الأموي- المتوفى سنة ١٣٢هـ وعبد الله بن المقفع المتوفى سنة ١٤٣هـ، وطاهر بن الحسين، وسهل بن هرون الشعوبي.. وغيرهم في العصر العباسي.

ولكن كتاباتهم كانت إما ديوانية ورسائلية، وإما وعظية اصلاحية. ولم يكن أشهرهم «ابن المقفع» في كتابيه (الأدب الكبير، والأدب الصغير) سوى كاتب وعظي بأسلوب بلاغي، لاعلاقة له بالفن الذي نشأ وتألق في أسلوب الجاحظ العربي.

١ - الجاحظ : عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، الليثي بالولاء، المتوفى سنة ٢٥٥هـ: صاحب الأسلوب الابتكاري المتفرد.

ولكونه من المعتزلة، فقد كان عقلاني المذهب الأدبي، حتى قالوا: إن أسلوب الجاحظ يعلم العقل قبل الأدب.

وللجاحظ مؤلفات كثيرة، في الأدب والعلم، أشهرها وأكثرها مداولة في العصر الحديث.

١ - البيان والتبيين: أول كتاب في الأمهات الأربع التي ذكرها ابن خلدون في المقدمة[٤٣].

٢ - كتاب الحيوان: أشمل وأوسع كتاب علمي أدبي في علم الحيوان: صفات الحيوانات وأنواعها وعلاقاتها بالانسان.

٣ - كتاب البخلاء: امتاز بأسلوبه الأدبي الساخر في تصويره الحي لجماعة من بخلاء عصره، كما فعل فيما بعد الكاتب المسرحي الفرنسي «موليير» في مسرحية (البخيل).

٤ - رسالة «التربيع والتدوير»: وهي رسالة مفتوحة تهكم فيها بأسلوبه السّاخر من شخص يدعى «أحمد بن عبد الوهاب» يبدو أنه أراد أن يهارش الجاحظ في شيء من العلم والأدب، فكتب اليه هذه الرسالة ليلجمه فيما طرح عليه من المساءلات العلمية...

وبهذه الخصائص الجاحظية، الفكرية والفنية، يكون أبو عثمان بحر بن محبوب مؤصل النثر الفني في الأدب العربي.

وقد حاول معاصره «ابن قتيبة» أن يطاوله علماً وتنويعاً، فلم يبلغ شأوه.

ولاينبغي، ونحن بصدد الأدب والأدباء العرب، المؤسسين المبدعين، أن نتجاوز «أبا الفرج الأصفهاني» المتوفى سنة ٣٥٦هـ، صاحب كتاب «الأغاني» أول موسوعة أدبية تاريخية في الأدب العربي.

ثم الكاتب القاص الفنان «الهمذاني» المتوفى سنة ٣٥٨هـ، صاحب كتاب «المقامات» المشهورة.

وكذلك، ونحن مازلنا في القرن الرابع الهجري، لاينبغي أن نتجاوز من الأعمال الابداعية العربية «رسالة الغفران» لأبي العلاء المتوفى سنة ٤٤٩هـ.

د- والفلسفة أيضاً:

وهي حلقة فكرية متطورة تتصل اتصالاً وثيقاً بحلقات العلوم الانسانية الأخرى التي تظهر في آداب الشعوب لتبحث عن الحقيقة، في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة.

فهل كان للعرب، في الاسلام، فلسفة بالمعنى الاصطلاحي، كالفلسفة اليونانية..؟

بمعنى آخر: هل ظهر في العرب فلاسفة كأفلاطون وأرسطو..؟

اذا ثبت لنا أن العرب قد اشتغلوا بالفلسفة، بعد أن فرغوا من تأسيس العلوم الانسانية الأخرى، الفقهية واللسانية، بل اذا ثبت أنهم أول من اشتغل بالفلسفة في الاسلام، فسوف يتأكد لنا أن العرب هم حملة العلم، وهم المعلمون الأول في جميع العلوم الانسانية في تاريخ الاسلام.

قال بعض المستشرقين: «إن طبيعة العقل العربي لاتمكنها من النظر الى الأشياء نظرة عامة شاملة، وليس باستطاعتها ذلك».

والذي يلاحظ على هذه المقولة، أنها تنطلق من النظرية العرقية أو الجنسية، نظرية «رينان» وجماعته، العنصرية، التي تذهب الى أن الجنس السامي، هو دون الجنس الآري، وأن خواص النفس السامية، وبالذات العربية، تتجلى في انسياق فطرتها الى التوحيد من جهة الدين، والى البساطة في اللغة والفن والمدنية. أما النفس الآرية، فيميزها ميل فطري الى التعدد وانسجام التأليف(٤٥).

ومعنى ذلك أن العرب بطبيعتهم الساذجة وبنظرتهم الجزئية البسيطة الى الأشياء، لايملكون القدرة العقلية- كالآريين- على التأليف والتركيب، ولذلك لايستطيعون أن يكونوا فلاسفة، أو لايملكون مؤهلات الاشتغال بالفلسفة، وقبلهم ذهب بعض المؤلفين من المسلمين الى مايشبه هذا المعنى.

قال القاضي أبو القاسم، صاعد بن أحمد، المتوفى سنة ٦٤٣هـ، في (طبقات الأمم) عن العرب:

«وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه، ولاهيأ طباعهم للعناية به. ولاأعلم أحداً من صميم العرب شهر به. إلا «أبا يوسف الكندي» و«أبا محمد الحسن الهمذاني»[٤٦].

لم يعلل صاعد الأسباب التي جعلت الطبع العربي يتأبى الفلسفة، بينما اعترف بظهور هذين الفيلسوفين (الكندي والهمذاني) العربيين..!

ويستفاد من هذا الاعتراف أنه يعني القلة، قلة الفلاسفة في العرب، كما ذهب، فيما بعد، الشهرستاني في (الملل والنحل) حيث اعترف بوفرة استعداد العرب الطبيعي للحكمة التي هي الفلسفة، ولكنه حكم أيضاً بقلتهم دون تعليل[٤٧].

أما «ابن خلدون» الذي ذهب، من قبل، كما رأينا، الى أن العرب ليسُوا من حملة العلم، بمقتضى بداوتهم، فانه لم يخضع الفكر الفلسفي لطبائع الشعوب، ولم يجعل الفلسفة حكراً على جنس أو عرق معين، ويبدو أنه لم ينفها عن طبيعة الشعب العربي، وانما هي في نظره ظاهرة انسانية، يهتدي اليها الانسان بفكره الشخصي في كل مكان وزمان.

قال في المقدمة: «إعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها، تحصيلاً وتعليماً على صنفين:

١- صنف طبيعي للانسان يهتدي اليه بفكره.

٢- وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه.

الأول: العلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الانسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية الى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ، من حيث هو انسان ذو فكر.

والثاني: العلوم النقلية، وهي كلها مستندة الى الخبر عن الواضع

الشرعي. ولامجال للعقل فيها إلا في الحاق الفروع من مسائلها الى الأصول»(٤٨) اذن، فالفلسفة، وهي ظاهرة عقلية بشرية، عامة، ليست قيداً على طبيعة شعب دون آخر، وبالتالي فان قلة المشتغلين بالفلسفة من العرب لاتعني قصوراً في طبعهم أو قلة عنايتهم بها.

فما أحد يجهل أن «الكندي» المتوفى سنة ٢٥٢هـ، أول فيلسوف عربي يظهر في الاسلام، وأنه يعد عند الأوروبيين، واحداً من اثني عشر فيلسوفاً في العالم. ولكن لسوء حظه لم يبق من كتبه الكثيرة، العلمية والفلسفية، سوى كتاب (إلهيات أرسطو).

أما «الهمذاني» الذي أشار اليه «صاعد» فلم أتوفر على مرجع عنه، إلا مانقله مصطفى عبد الرزاق عن كتاب (إخبار العلماء عن أخبار الحكماء) أنه توفي في سجن (صنعاء) سنة ٣٣٤هـ.

وفي سجن هذا الفيلسوف وموته في السجن، دلالة خطيرة تكشف لنا الحقيقة التي كانت وراء قلة المشتغلين بالفلسفة في الاسلام، من العرب وغير العرب.

يقول «ابن طفيل» الأندلسي، المتوفى سنة ٥٨١هـ في وصف حالة الفلسفة، وحالة الفيلسوف «ابن باجة» المعروف أيضاً «بابن الصائغ» المتوفى سنة ٥٣٣ هـ مـسـمـومـاً: «إن هذا العلم- الفلسفة- أندر من الكبريت الأحمر. لأنه من الغرابة في حد لايظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً، فان الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت منه»(٤٩).

ويظهر من كلام ابن طفيل أن ابن باجة كان من أكبر فلاسفة عصره، ولكن للأسف لم يصلنا من مؤلفاته الفلسفية والعلمية الكثيرة، إلا كتاب (تدبير المتوحد) ومعنى «التوحد»: (النبتة تنبت من تلقاء نفسها وتتنحى ناحية وحدها). وفي هذا الكتاب ينصح بالبعد عن الناس، ويرى الخير في أن يعيش الانسان المفكر وحده حتى لو اضطرته الظروف الى أن يعيش وسط

الجماعة، لأن الغاية القصوى للانسان الكامل هي اعمال العقل والتأمل. ولايكون ذلك إلا بالتوحد.

ولقد اتهم «ابن باجة» بالزندقة والالحاد، ومات كما قيل مسموماً وهذا إن دل على شيء فانما يدل على أن الذين اشتغلوا بالفلسفة، كانوا عرضة للقتل أو الاضطهاد. وهذا هو السبب الحقيقي وراء قلة الذين اشتغلوا بالفلسفة، ولم يسلم منهم إلا من عاش في كنف خليفة أو أمير يميل الى الفلسفة.

وعلى هذا النحو، كان المتزمتون من رجال الدين، ومن يمالئهم من الأمراء يقفون بالمرصاد لمن يشتغل بهذا العلم على أنه الحاد وكفر.

ولذلك اتخذ بعض الفلاسفة الفقه ستاراً لفلسفتهم حتى لايرموا بالزندقة، كما حدث لابن رشد الذي اتهمه الوشاة بأنه زنديق يجحد القرآن ويعرض بالخلافة، حتى لقد فتشوا في كتبه الفلسفية وصادروا منها مارأوا أنه ينافي الدين، فحوكم ونفي عن قرطبة.

وقد روي عن ابن رشد أنه قال: «أعظم ماطرأ علي، أنني دخلت، أنا وولدي عبد الله، مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر، فثار علينا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه» (٥٠).

ومات ابن رشد في مراكش سنة ٥٩٥هـ، فحمل الى قرطبة ودفن فيها.

وهكذا كانت حياة الفلاسفة المسلمين، من العرب وغير العرب، كانت حياة اضطهاد وغربة روحية في أكثر الاصقاع الاسلامية. ولهذا كان كثير منهم يشتغلون بالفلسفة سراً، أو يحجمون عن الاشتغال بها رغم استعدادهم الفكري لها، خشية أن يصيبهم ماأصاب أمثالهم.

يستبين لنا، بعد هذه الالمامة بمعارج الفلسفة العربية، أن ليس في العقل العربي أو الطبع العربي، قصور عن الفلسفة أو صدود عنها، فقد اشتغلوا بها في وقت مبكر من العصر الاسلامي، كما رأينا في فيلسوف العرب «الكندي». ولم يكن الفلاسفة العرب، في الواقع، قلة، بل كانوا كثرة، ولكنهم تستروا على فلسفاتهم خوفاً من الاضطهاد أو السجن أو التشرد، فظلوا مغمورين. أما تلك القلة التي أتيح لها أن تصدع بفلسفاتها، فقد غمرت العالم بفيوضها..؟

الهــوامــش

(١) مقدمة ابن خلدون: ص٥٤٠
(٢) أحمد أمين: فجر الاسلام- ص١٩٦
(٣) المصدر السابق: ص١٩٦
(٤) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية- ج١- ص٢٤٥.
(٥) كعب الأحبار: يهودي أقبل من اليمن، بعد وفاة الرسول! ودخل الاسلام. ولايزال له ضريح في حمص على أنه ولي من أولياء الله..!
(٦) بعد كعب أقبل من اليمن يهودي آخر دخل الاسلام، هو «عبد الله بن سبأ- ابن السوداء» الذي اختفى بعد أن كان وراء الفتنة الكبرى..
(٧) كان من أشهرهم: (عائشة، وعبد الله بن عمر، ومالك بن أنس).. في المدينة، و(ابن أبي مليكة) في مكة، و(الاوزاعي) في الشام، و(الحسن البصري) في البصرة، و(الشعبي في الكوفة، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وجابر، وغيرهم
(٨) أحمد أمين: ضحى الاسلام- ج١- ص٧٨
(٩) المصدر السابق: ص٢٠١.
(١٠) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية- ص٢١٠
(١١) المصدر السابق: ص٢١١
(١٢) المصدر نفسه: ص٢١١
(١٣) المصدر نفسه: ص ٢٣١ (قال الغزالي: اعلم أنك لاتفهم حد أصول الفقه مالم تعرف معنى الفقه. فالفقه عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة، كالوجوب والحظر والاباحة والكراهة وكون العقد صحيحاً أو فاسداً أو باطلاً. أما أصول الفقه، فهي أدلة هذه الأحكام ومعرفة وجوه دلالتها.. أي: العلم بطرق ثبوت أدلة الأحكام وشروط صحتها).
(١٤) أول من أعلن هذا الرأي في ابن حنبل، هو: ابن جرير الطبري، وقد أثار الناس وكادوا يقتلونه، حتى إن كثيراً منهم امتنع عن الخروج بجنازته.
(١٥) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية- ص٢١٩
(١٦) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية- ج٢- ص١٦٤

(١٧) المصدر السابق: ص١٦٦

(١٨) المصدر نفسه: ص١٦٦

(١٩) د. محمد الدسوقي: أيام مع طه حسين- ص٩٥

(٢٠) أحمد أمين: ضحى الاسلام- ج٣- ص٢٦٤

(٢١) يظهر ان ابن خلدون الذي كتب تاريخ المغرب العربي بالتفصيل، كان قليل الاطلاع على تاريخ المشرق العربي، وهذا ماقاده الى الوقوع في هذه المغالطات الارتجالية بحق العرب.

(٢٢) سعيد الأفغاني: من تاريخ النحو- ص٤٣

(٢٣) أحمد أمين: فجر الاسلام -ص٢٩٤

(٢٤) ابن سلام الجمحي: طبقات الشعراء- مطبوعات وزارة الثقافة -ص

(٢٥) الأفغاني: من تاريخ النحو - ص٢٨

(٢٦) نسبة الى قبيلة «الدئل» بطن من «كنانة» واسمه: ظالم بن سفيان

(٢٧) الأفغاني: من تاريخ النحو- ص٢٨

(٢٨) المصدر السابق: ص٢٩ (اختار أبو الأسود كاتباً وأمره أن يأخذ مصحفاً وصبغاً يخالف لون خط المصحف، وقال له: اذا رأيتني فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة فوقه الى أعلاه، فإن رأيتني ضممت فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت فاجعل النقطة تحت الحرف، وإن أتبعت شيئاً من ذلك بغنة فاجعل مكان النقطة نقطتين).

(٢٩) المصدر السابق: ص ٣٥.

(٣٠) المصدر نفسه: ص ٣٦.

(٣١) إن المولى لايعني بصورة مطلقة الأعجمي، فلقد كان كثير من أفراد القبائل العربية ينتمون بالولاء الى قبيلة أخرى تحميهم من ثأر أو فقر أو تشرد أو تدرأ عنهم عدواناً.

ويطلق المولى على الولي أيضاً. فعيسى بن عمر الثقفي مولى خالد، وخالد مولى الثقفي.

(٣٢) أضاف «الأخفش» البحر السادس عشر، هو «الخبب» أو «المتدارك». ويبدو أن الخليل تجاوزه وورود هذا الوزن في الشعر القديم.

(٣٣) يوسف العش: قصة عبقري-سلسلة «اقرأ»-العدد ٤٢-ص ٣٤.

(٣٤) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية-ج٢-ص١٤٠.

(٣٥) يوسف العش: قصة عبقري-ص٣٥.

(٣٦) المصدر السابق: ص ٤٨.

(٣٧) الافغاني: من تاريخ النحو-ص ٣٩.

(٣٨) المصدر السابق: ص ٤٩ ـ ٥٣ .

(٣٩) كان العباسيون يقربون أهل الكوفة ضد خصومهم البصريين، لأن الكوفيين وقفوا بجانب العباسيين ضد الشيعة والأمويين.

(٤٠) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية ـ ج٢ ـ ص١٣٤ .

(٤١) الأفغاني: من تاريخ النحو ـ ص٤٠ .

(٤٢) المصدر السابق: ص ٥٧ .

(٤٣) قال ابن خلدون: (سمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول فن الأدب وأركانه أربعة دواوين، هي: «البيان والتبيين» للجاحظ، و«الكامل في الأدب واللغة» لأبي العباس المبرد، و«أدب الكاتب» لابن قتيبة، و«الأمالي» لأبي علي القالي البغدادي. وماسوى هذه الأربعة فتبع بها وفروع منها).

(٤٤) ألف ابن قتيبة عدداً من الكتب، أشهرها: «عيون الأخبار» في التاريخ، و«الشعراء والشعراء» في النقد، و«أدب الكاتب».

(٤٥) مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ـ ص١١ .

(٤٦) المصدر السابق: ص٣١ .

(٤٧) المصدر نفسه: ص٣٥ .

(٤٨) مقدمة ابن خلدون: ص٤١١ .

(٤٩) أحمد أمين: ظهر الإسلام ـ ج٣ ـ ص٢٣٥ .

(٥٠) المصدر نفسه: ص ٢٤٨ .

جماليات البيئة وطرق الحفاظ عليها

لينا كيلاني

الإنسان هو الذي يصنع ويشكل بيئته التي تعطيه القوت وتمنحه الفرصة لتحقيق النمو الفكري، والخلقي، والاجتماعي، والروحي. وقد بلغ الجنس البشري على هذا الكوكب، وهو في طريقه الطويل والمتعرج نحو التطور، مرحلة اكتساب

لينا كيلاني: قاصة من سورية، تهتم بأدب الأطفال، من أعمالها: «العصافير لاتحب الزجاج» و«الجزيرة السعيدة».

عندها الإنسان، من خلال التقدم السريع للعلم والتكنولوجيا، قدرة على تحويل بيئته بطرق لاحصر لها وعلى نطاق لم يسبق له مثيل. ويعد كل من جانبي البيئة البشرية، الطبيعي والاصطناعي، أمراً أساسياً لتحقيق رفاه البشر وللتمتع بحقوق الإنسان الأساسية، بما في ذلك حق الحياة ذاته».

اعلان استوكهولم، ١٩٧٢

الواقع البيئي:

كان هناك شيء اسمه المقدس في الطبيعة، كما كانت هناك المحرمات في العهود السحيقة التي كانت تمنع افساد الطبيعة أو الاعتداء عليها، كاتلاف البذور، أو قطع شجرة تأتي بالشفاء حتى وصلت بعض القبائل إلى عبادة مظاهر معينة في الطبيعة. وكأن الطبيعة بدت ذات روح متكاملة منسجمة ليس بالسهولة تفتيتها أو تحطيمها.

وسرى هذا في المعتقدات القديمة حتى كان الناس وكذلك اشكال الحكم في الحضارات الماضية يخضعون لمثل هذه الأفكار ويجعلونها في قوانينهم وشرائعهم. فالصينيون القدماء مثلاً عينوا مفتشين لكفالة عدم تردي الأراضي المزروعة نتيجة سوء الممارسة، والثقات الرومانيون، واليونانيون القدماء كتبوا عن العناية بالتربة، وإدارة الأراضي، حتى أن أفلاطون في القوانين أشار إلى ما يمكن ترجمته إلى تعبير معروف في عصرنا الحاضر.

أما الحضارة العربية الاسلامية فقد أوصت بالزرع لأنه مظهر الحياة، والبقاء، والنماء، ودعت إلى العناية به. ولاننسى في كل المجالات منذ أيام قابيل وهابيل تقديم المزروعات كقرابين وتوزيعها كصدقات وأجر وخاصة أثناء المواسم.

أما الآن، فطالما حل العلم مكان المقدس والمعتقدات فلا بد من تطبيقه بشكل مدروس جداً ومفيد للبشر للحفاظ على الطبيعة. فإذا كان جرح شجرة التين، أو بكاء الصفصاف، أو هجوم الدفلة على سمع مقتطفها يعتبر نوعاً من التأثير النفسي للابتعاد عن أذى الطبيعة، فإن المقولات العلمية

يجب أن تحل محل هذه الأفكار التي هي أقرب إلى التهويمات أو الايحاءات التي لاتملك مبرراتها. وكذلك يمكن أن تعتبر أنواع من الطقوس البدائية أو العفوية ذات مدلولات هي في حقيقتها نوع من الحفاظ على الطبيعة، بل عقد الرابطة بين الإنسان وبينها، كالماء مثلاً وهو مصدر الحياة، وقد أوصت التعاليم بأهميته وضرورته للإنسان ولهذا وجب عدم هدره.

*** ماهذا الواقع البيئي؟**

ننطلق من مبدأ أن الطبيعة كل متكامل، وانها جسد واحد ينبض بالحياة، فإذا تحطم هذا الكل أو جرح عضو في هذا الجسد فلا بد أن الوحدة ستتناثر، وأن سائر الأعضاء سيصيبها العطب أوالتلف.

ان نظرة إلى تنوع البيئة الطبيعية وانسجامها، وتعدد حيواناتها وأحيائها التي تستفيد كل حسب برنامجه الخاص من الطبيعة يؤكد لنا ذلك. والعلم لايبتعد عن اثبات هذه الحقيقة ولعل تجارب كثيرة علمية أكدت هذا. فالصينيون في النصف الأخير من هذا القرن وقد أبادوا فئران الحقول اضطروا فيما بعد إلى اكثارها لما لها من فائدة في القضاء على الحشرات الضارة وعلى تهوية التربة. وأوراق الأشجار المتساقطة هي نوع من السماد الطبيعي الذي يعود ليغذي التربة من جديد، وهكذا.

ومع هذا فيمكن أن نصنف البيئة إلى: الهواء - والماء - والنبات - والتربة - والاحياء البيولوجية.

الماء:

يشكل الماء بين مياه البحار والمياه العذبة ثلثي مساحة الكرة الأرضية، ويشكل الماء العذب ٦٪ من مياه العالم. وقد بنيت الحضارات كلها على ضفاف الأنهار الكبيرة لضرورة المياه العذبة لاستمرار الحياة، ولم تخل الصحارى من تجمعات للمياه سميت واحات، كانت دافعاً للشعوب للتنقل والترحال طلباً لمصدر الحياة. أما السدود فقد وجدت منذ أقدم العصور للاحتفاظ بأكبر كمية ممكنة من مياه الأمطار أو مياه الأنهار.

وبهذا يعتبر الحصول على المياه العذبة ونوعية امدادات المياه عاملين رئيسيين في التنمية ولاسيما في المناطق القاحلة وشبه القاحلة. ولانستطيع أن ننسى شبكات القنوات الرومانية التي أرست امتداد هذه الحضارة في مناطق كثيرة من آسيا وافريقيا. اما معرفة موارد المياه العذبة وإدارتها والحرص عليها فان هذا يعتبر ضماناً للحياة وتفادياً لاحتمال نشوب الصراعات.

فما الذي يحصل لهذه المياه العذبة التي تجري من الأنهار أو تهطل مع الأمطار أو تستخرج من الآبار؟. ان اضرار كثيرة أصبحت تلحق بها نتيجة التجمعات السكانية وكميات النفايات المتزايدة باستمرار بتطور الحضارة، وبما أصبحت تخلفه المعامل، والعناصر الكيماوية، ذلك لأن عمليات التطهير لاتستطيع أن تواكب هذا الركام الهائل بالرغم من قدرة النفايات العضوية على التحليل الحيوي، إذ تظل هذه المشكلة من أبرز مشكلات المياه وخاصة في البلدان النامية. إن الفضلات البشرية تحتوي على الميكروبات المسببة لأمراض الكوليرا والتيفوئيد وسواها، وكأن المياه تصبح مصدراً لتفشي هذه الأمراض التي تصل إلى مستوى الأوبئة.

ولهذا فإن الدول المتقدمة تعمل على تطهير انهازها التي تسقي المزروعات، وإلى تغيير مجراها وربما تحت الأرض أحياناً، كما تعمد إلى إضافة عناصر مساعدة للحفاظ على نقائها. وبما أن البحيرات جزء من المياه العذبة أو هي شبيهة بها فان معالجات كثيرة لهذه البحيرات أصبحت ترد على برامج الحكومات حتى لاتصبح ضارة أو آسنة، وكذلك العناية بالبحيرات الاصطناعية والتي مهمتها تلطيف الأجواء وتعديل المناخ. ولاننسى أن البحيرات إضافة إلى ذلك هي مواطن لأنواع من الأحياء والأعشاب المائية والأسماك التي يلحقها الضرر من الترسيب الحمضي فتموت البحيرة وتخسر البيئة بقعة نافعة منها، وهكذا فقدت بحيرات كثيرة في بلاد متعددة كالسويد والنرويج.

ونأتي إلى البحار التي تغطي مايقرب من ٧١٪ من سطح الأرض، أي ما يعادل ٩٤٪ من اجمالي المياه، فهي تقوم بتوازن الأرض بينها وبين الجبال، كما تقوم بدور هام في تهيئة الأوضاع المناسبة لحياة الإنسان على هذا الكوكب من خلال تفاعلها مع الغلاف الجوي والقشرة الأرضية والغلاف الحيوي. وتعتبر البحار الموئل لطائفة كبيرة جداً من النباتات والحيوانات تمد الإنسان بالغذاء، والطاقة، والموارد المعدنية، وربما النفطية أيضاً.

ويعتمد أكثر من نصف سكان البلدان النامية في غذائهم على الأسماك البحرية للحصول على ٣٠٪ أو أكثر من من مجموع استهلاكهم من البروتين الحيواني.

ولعل الانظار تتجه الآن إلى الثروات الهائلة للأعشاب والطحالب المائية وما يمكن أن يستفاد منها في غذاء الإنسان، غير أن أنشطة الإنسان سواء في البر أو البحر قد أحدثت اختلالاً في هذا التوازن وغيرت في تركيبة مياه البحار:

ويعتبر التلوث من المشكلات الكبرى فمعظم النفايات السائلة وقسط متزايد من النفايات الصلبة تتسرب إلى البحار عدا عن الملوثات الأخرى التي تتسبب بها السفن. وهناك الكثير من المخلفات التي يجري التخلص منها بشكل غير قانوني عن طريق البحر. وبعضها يتحلل بسهولة إلى مواد ضارة مما يصيب النظم الايكولوجية باضطرابات شديدة، وهناك كائنات بحرية تتسم بقدرتها على تحويل بعض هذه المركبات إلى مركبات أكثر سمية تؤدي لأمراض عن طريق تناول المنتجات البحرية الملوثة كالكوليرا والتهاب الكبد الوبائي. كذلك الطحالب السامة التي تتغذى على النفايات فتنمو نمواً عظيماً فتحجب أشعة الشمس عن باقي الأحياء فتموت ويتوقف نمو اشكال الحياة البحرية الأخرى. يطلق على حالة تكاثر الطحالب هذه (المد الأحمر) نسبة إلى فقدان المياه لونها بسبب انتشار الطحالب. و(المد الأحمر) معظمه سام يحدث سنوياً في كثير من أنحاء العالم.

الهواء:

منذ أقدم العصور عرف الإنسان قيمة الهواء كما عرف قيمة الماء والتراب حتى جعله عنصراً أساسياً من عناصر الحياة. ويعتقد أن البشر تسببوا في تلوث الهواء منذ أن تعلموا استخدام النار. بمعنى أن تلوث الهواء هو من صنع الإنسان، كما أنه ناتج عن الأنشطة البشرية. لكن الطبيعة القادرة على ترميم نفسها واستعادة توازنها لم تجعل من الهواء مشكلة حتى ازداد هذا التلوث بسرعة متفاقمة منذ بداية عصر التصنيع لعوامل عدة أهمها قطع الأشجار لاستخدامها في التصنيع، وحرمان الطبيعة من فوائدها، وكذلك من دخان المصانع وما تتركه من نفايات تتفاعل مع الهواء. وهذا ما له أكبر الآثار الضارة ليس على صحة البشرية فقط بل على صبغة البيئة من حيث الغطاء النباتي الذي هو الرئة التي تتنفس منها الطبيعة.

ومشكلة الهواء تبدو أكثر تعقيداً من مشكلة المياه إذ أنه لا يمكن حصرها بسهولة لأن الأجواء يتصل بعضها ببعض، وأي خطر في بلد ما يمكن أن يمتد إلى مسافات شاسعة كما يحدث في تسرب الاشعاعات النووية الضارة، لكن تجمع هذه الأضرار في امكنة معينة أدى إلى ملاحظة فيما يسمى بثقب الأوزون الذي يهدد الكرة الأرضية بأسرها وليس منطقة معينة فقط. فإذا كان من الممكن استجلاب المياه العذبة أو كتل الجليد النقية فإنه من الصعب طرد كتل من الهواء الملوث.

النبات:

يكتسب الغطاء الحراجي أهمية كبرى من الناحية الايكولوجية، وهو يحمي كما يثبت التربةويخلق المناخ المحلي. وتعد الغابات موئلاً للبشر وللعديد من أنواع النباتات والحيوانات، ومخزوناً لايعوض من التراث الجيني للحياة النباتية والحيوانية في العالم.

تغطي الغابات في الوقت الراهن ٢٧٫٧٪ من المساحة الكلية للأراضي الخالية من الجليد في العالم، هذا في الوقت الراهن ولكن يا ترى

كيف كانت في عصور سابقة عندما لم يكن الإنسان يعرف طريقه إلى قطعها بالملايين للافادة منها وتسخيرها؟ وماذا سيحدث لو أن هذا التدمير يظل متواصلاً؟

إن تدمير الغابات يؤدي إلى تقويض العمليات الأساسية للنظم الايكولوجية، ومن ثم قد يتسبب في تغيرات لاسبيل لاصلاحها. ويعزى أخطر تلك التغيرات إلى التعرض واسع النطاق لنظم التربة الطبيعية مما يؤدي إلى تزايد التآكل الأمر الذي يؤثر بدوره وبصورة غير مباشرة في تنمية الموارد المائية.

في الماضي عندما كانت جبال الهيمالايا مغطاة بالأشجار كانت بنغلادش تعاني من فيضانات شديدة مرة كل أربع سنوات تقريباً، كذلك تزايدت مساحة المنطقة المعرضة للفيضانات في الهند من ٢٥ مليون هكتار في أواخر الستينات إلى ٥٩ مليون هكتار في أواخر الثمانينات.

فهل يضيف الإنسان إلى كوارث الغابات التي تخلقها الطبيعة وأهمها الحرائق والزلازل والبراكين كوارث أخرى؟

إن الحرائق التي تتم تلقائياً بفعل الصواعق أو حرارة الشمس يعمل الإنسان بمجهودات قصوى على الحد منها ومحاصرتها، فكيف إنْ تعمد هو نفسه إلى حرق الأشجار؟ . . . إن هذا لم يعد وارداً نظراً لما يسببه من أذى بالنسبة للتربة أكثر مما يسببه القطع وخاصة في المناطق القابلة للتصحر الذي يقضي على الحياة النباتية نهائياً ويعمل على اختفاء مجموعاتها، وبالتالي على انقراض أنواع من الحيوانات إضافة إلى الخسارة الفادحة لهذا الينبوع البيولوجي الذي تنضب فيه فرص انتاج الأغذية.

وبينما يعتبر البشر العامل الرئيسي في تدهور الأرض وتصحرها فإنهم يعتبرون أيضاً ضحايا هذا التدهور لأن العملية تبادلية. وللأسباب تلك لابد من بذل الجهود لتجديد أراضي المراعي المتدهورة، ووضع القوانين لاحترام بعض المناطق واعتبارها رعوية، وكذلك في تنفيذ عمليات التشجير أو إعادة

التشجير لتثبيت التربة ووقف زحف الكثبان الرملية على الأراضي الزراعية، ووقف التصحر، كما تمارس الزراعة الحراجية في بعض البلدان لتكون الأشجار بمثابة مصدات للرياح أو أشجاراً للظل في المراعي والحقول.

إن جينات الأرض وأنواعها ونظمها الايكلوجية هي نتاج مئات الملايين من سني التطور، وبعضها تمكنت أنواعه من الازدهار لكن الأدلة المتاحة تشير إلى أن الأنشطة البشرية تؤدي إلى خسارة التنوع البيولوجي للأرض. ومع الزيادة المتوقعة في سكان العالم والنشاط الاقتصادي فإن احتمال الزيادة في معدل خسارة التنوع البيولوجي ارجح كثيراً من استقراره.

ظهرت في الآونة الأخيرة مشكلات بيئية جديدة وضعت لها مصطلحات معينة وأخذت مفاهيم معينة أيضاً، مما يقتضي الإشارة إليها من الناحية العلمية كما تكون مرتكزات أساسية في التوعية البيئية من جهة والاعلام البيئي، وبالتالي ان تدخل في صميم الجماليات المستغلة في فنون الأطفال بطريقة نيرة وصحيحة بحيث يكون استنادها على العلم مقترناً بهذا الموشور الجمالي النافع بآن معاً.

فماذا تعني مثلاً عبارة اللاجئين البيئيين - وهي جديدة بالطبع -: إن إزالة الحراج على نطاق واسع أدى إلى تشريد مجتمعات بأسرها نتيجة التدهور البيئي. وهكذا فإن عدة ملايين من هؤلاء (اللاجئين البيئيين) قد تركوا بلدانهم الأصلية في اميركا الوسطى والكاريبي وافريقيا وآسيا هرباً من الكوارث البيئية التي سببت الفقر، علماً بأن العلاج يمكن أن يأتي عن طريق حماية الغابات وتحسين ادارتها وزرع المزيد من أشجارها، أو إعادة زرعها في مثل تلك الحال التي ذكرناها حتى لايكون هناك لاجئون بيئيون إذ يمكنهم عندها العودة إلى مواطنهم.

التحضر والبيئة:

يبدو هذا العنوان مستغرباً إلى حد ما.. فما علاقة التحضر بالبيئة؟

إن معنى من معاني التحضر يعني التوسع في المدن أو انشاءها أو خلق تجمعات سكنية جديدة، فهذا النمو الحضري لايعني التوسع العشوائي، هذا التوسع الذي يبتلع الأرض، وقد تكون هذه الأرض في بعض البلدان ذات قيمة زراعية كبيرة. إذن فهناك خسارة الأرض التي تؤدي إلى مزيد من تدهور المناطق الريفية، كما تخلق المزيد من مشاكل الامتدادات بالأغذية اللازمة للمناطق الحضرية، إضافة إلى مشكلات أخرى هي: الطاقة، المخلفات، المواصلات، شبكات النقل ومشاكل الكثافة السكانية.

فإضافة إلى الاجراءات الوقائية التي ساهمت البحوث العلمية والتكنولوجية فيها للحفاظ على البيئة تمّ التركيز على تواز مع التقدم العلمي والتكنولوجي فيما يسمى التعليم البيئية سواء النظامي منه أو غير النظامي في كل البلدان تقريباً. فالمواضيع البيئة التي كان من المعتاد ادماجها في المناهج العامة مثل الكيمياء والبيولوجيا، وعلم النبات، انما تشكل حالياً مناهج بيئية مستقلة في كثير من المدارس والجامعات، وتنظم حالياً دورات خاصة عن البيئة في كثير من جامعات العالم. وقد ارتبط البرنامج الدولي للتعليم البيئي المشترك بين اليونسكو وبرنامج الأمم المتحدة للبيئة منذ عام ١٩٧٥ وذلك بجهود على نطاق عالمي من قبيل ادماج الأبعاد البيئية في النظم التعليمية. كما أن الاستخدام واسع النطاق لقنوات الاعلام غير الرسمي (وخاصة التلفزيون والصحافة) يسهم بقدر كبير في زيادة الوعي العام بمختلف القضايا البيئية. وعلى سبيل المثال فقد انشئت في أميركا: وكالة الحماية البيئية، كما انشىء مجلس التوعية البيئية، وسن قانون السياسة البيئية. وفي انكلترا انشئت اللجنة الملكية المعنية بالتلوث البيئي، وكذلك إدارة البيئة. في اليابان انشئت الوكالة البيئية، في فرنسا وزارة للبيئة وحماية الطبيعة، وفي كندا إدارة البيئة، وهذه على سبيل المثال لأن بلداناً كثيرة جداً تنبهت إلى هذه النواحي فخصصت لجاناً أو إدارات أو ربما وزارات. كما انشئت منظمات غير حكومية مثل المعهد الدولي للبيئة والتنمية، المعهد العالي للموارد، السلم الأخضر، وأصدقاء الأرض، وأقيمت المؤتمرات، وكان آخرها قمة الأرض.

مقايضة الطبيعة بالديون :

يبدو هذا العنوان أيضاً غريباً، لكن كلمة ديون واردة جداً لأن أكثر بلدان العالم وخاصة النامية ترزح تحت ثقل الديون للدول الغنية أو المتقدمة .

فماذا تعني مقايضة الطبيعة بالديون؟ .

إن الديون الأجنبية تشترى بحسم يتراوح بين ٥٠ - ٩٠٪ في أسواق العالم منذ سنوات عدة ويتم شراء الدين مقابل اسهم أخرى هي في العادة أموال بالعملة المحلية من الحكومة الدائنة .

أما النهج المبتكر الذي قدمته منظمات غير حكومية فهو يعني شراء الديون الأجنبية في مقابل انشاء محتجزات غابات محلية، كما جرى الأمر في التفاوض مع حكومة بوليفيا على تخصيص مساحة مليون ونصف هكتار من الأراضي للتوسع في محتجز (ريوبيني)، مع أموال الصيانة مقابل اعفاء من مبالغ معينة من الديون .

كذلك قام الصندوق العالمي للاحياء البرية بشراء مليون دولار من ديون الاكوادور بغرض تحويلها إلى صناديق لصيانة الرياض ومحتجزات لأحياء برية . وتعكف (٨) بلدان أخرى على دراسة خطط مماثلة، كما أعلنت كوستاريكا مؤخراً قبولها لهذا المبدأ .

السياحة الطبيعية أو السياحة الأيكولوجية :

كما هو معلوم فإن التراث التاريخي والثقافي الذي يحدد جاذبية بلد ما للسياح يشجع السلطات المحلية أو الدولية على حمايته وصيانته، وربما على انقاذه إذا تعرض لأخطار ما، وقد تساند المنظمة العالمية اليونسكو في هذه الأنشطة . لكن المقصود هنا ما دامت السياحة تعود بالمنفعة على البيئة هو الأخذ بالتدابير اللازمة لحماية السمات المادية للبيئة والمواقع والمعالم التاريخية والحياة البرية . وعادة ما يكون كل من الترفيه والسياحة هدفين أولين في انشاء الرياض أو المحميات الوطنية، وأنواع أخرى من المناطق التي تستحق الرعاية . وهكذا تصبح المناطق الطبيعية عوامل جذب رئيسية،

وتشكل أساساً لما يعرف الآن باسم السياحة الطبيعية أو السياحة الايكولوجية .

فماذا لو أن السياحة الأيكولوجية التي تخلق محميات نحو المباني الأثرية ذات التاريخ العريق والتي هي علامات على الحضارة الانسانية كافة؟ . . . لقد صمد الاكروبوليس في اليونان، والكوليزيوم في ايطاليا، وتاج محل في الهند، وأبو الهول في مصر لتأثيرات الغلاف الجوي طوال مئات أو آلاف من السنين، ذلك قبل أن يكون ملوثاً بهذه النسبة، فلم تصبها أي أضرار جسيمة لكن سطوحها الآن بدأت تتأثر بفعل ملوثات الهواء ولاسيما أكاسيد الكبريت التي أصبحت تلحق بها أضرار متزايدة خلال العقود الماضية ربما تؤدي ليس إلى الانقاص من قيمتها الجمالية أو التاريخية وإنما إلى تدهورها وانهيارها .

هذا الموضوع، أي السياحة بشكل عام من ايكولوجية وسواها يذكرنا بمسألة أوسع تسبب أخطاراً وهي أن تدمير الشعب المرجانية والمنجروف، وغيرها من الحراج المطلة على الشواطىء، وتسوية الكثبان الساحلية، كل ذلك يؤدي إلى تمهيد الطريق أمام الأمواج الإعصارية للوصول إلى الناس وممتلكاتهم بسرعة وقوة كبيرتين، فإذا بالسياحة الايكولوجية أو سواها تنقلب من نعمة إلى نقمة .

وكما تبدو الطبيعة متكاملة وغنية بثرواتها القابلة للنمو والتي يمكن أن يفيد منها الإنسان دون أن يدمرها، كذلك فإن الأنواع البرية، والتغاير الجيني داخلها تساهم مساهمات جوهرية في تطور الزراعة، والطب، والصناعة لو أمكن القبض على زمامها وتوجيهها التوجيه المطلوب . كما تشكل أنواع كثيرة أخرى أساساً لرفاهية المجتمع في المناطق الريفية من خلال توفير الأغذية والأعلاف، والوقود، والألياف باستخداماتها الواسعة .

إن هذا يدخل في نطاق العصر الجديد، وفي فرع من فروع الثورة التكنولوجية . فمنذ أواخر السبعينات شهد العالم ثورة تكنولوجية شاملة

دفع إليها التقدم العلمي غير العادي، مما أدى إلى ظهور الحاسبات الالكترونية، وسبل الاتصال، والتكنولوجيا الحيوية بواسطة الليزر والمواد الجديدة. كل هذا نقل الاقتصاد العالمي إلى عتبة عصر صناعي جديد، ومع ذلك لاتزال معرفتنا بالآثار البيئية لهذه التكنولوجيا الحديثة محدودة، فمثلاً بالرغم من أن التطبيقات الصناعية الجديدة للهندسة الوراثية ستخضع لتدابير سلامة صارمة لضمان احتواء الكائنات الحية المعدلة جينياً، فإننا لانعرف ماذا يمكن أن يحدث إذا تم اطلاق هذه الكائنات الحية بشكل عارض في البيئة، كما أن الاطلاق المتعمد لهذه الكائنات في البيئة لأغراض الزراعة أو لأغراض البيئة قد يسبب مخاطر صحية، أو اضراراً بنظم ايكولوجية خاصة لايمكن التحكم فيها.

ورغم الحذر واليقظة فإن عجلة العلم لا تعرف التوقف، وعسى أن تكون المنافع أكثر من الأضرار، وعسى أن يتفوق الإنسان في الامساك بزمام هذه الأمور التي تعتبر حتى الآن ضرباً من المغامرة.

وطالما أن هذه الثورة التكنولوجية الحديثة هي جديدة بالنسبة إلينا وبالنسبة لسوانا، فنحن محظوظون أكثر لو تناولناها بأسسها الصحية، وتطبيقاتها الأكثر صحة، ذلك لأن كوارث العصر الصناعي في أوربا لم تلحق بنا بتجاوز التكنولوجيا الحديثة للعصر الصناعي.

إذن يجب التشدد كثيراً لحماية بيئتنا وتجنيبها الكوارث، و امكانية الافادة منها إلى أقصى طاقة، و ذلك عن طريق النظام، والاعلام، وغرس القيم البيئية، والتوعية البيئية بشكل عام.

وبعد، فلعل بحثي في جزئه الأول الذي عرضته كان جافاً إلى حد ما، لكنه علمي بحت.. وربما طرح السؤال لماذا؟... أي لماذا أوردنا كل تلك المعلومات؟

إن الغاية بالطبع هي التنبيه إلى أن هذه المعلومات تتطابق مع أهدافنا جميعاً كبشر فوق هذا الكوكب، كما أنها تفتح دائرة ضياء لنا نحن الأدباء،

وخاصة أدباء الأطفال في أن نغذي ابداعاتنا بمثل هذه المعلومات بحيث نجعلها النسغ الذي يحمل الحياة لأشجار افكارنا، والتي نأمل أن تستظل بها أجيالنا، وأن تقطف ثمارها.

جماليات البيئة :

هذا عنوان كبير جداً لا يمكن أن يستوفى في صفحات، لكن ما سنتناول منه هي نقاط الارتكاز التي تربط بين الجماليات وبين الحفاظ على البيئة، إذ لا تنفصل الجمالية عن المعرفية ببلوغ حدين متلازمين المتعة والقناعة، فلا نجعل من المستحيل على أطفال يعيشون في بيئة يزحف نحوها التصحر أو يحلموا ببحيرات وحدائق مادام هناك مسلك علمي يمكن أن يخلق بساتين، و غابات، وبحيرات.

وبالمقابل فإن من يعيشون في أجواء تتمتع بهذه الجماليات التي هي الخير في الوقت نفسه علينا أن ننبههم إلى هذه الكنوز التي بين أيديهم كي لايفرطوا بها ومن ثم لكي يحفظوها للأجيال التي تليهم.

إن الحفاظ على البيئة لا ينفصل اطلاقاً عن الحفاظ على جماليات البيئة. فاضفاء الروح والشاعرية على موجودات الطبيعة، والاستئناس بالحيوان الأليف، والصلة بين الإنسان وماشيته وخيوله، وغرسه الأشجار بمناسبات خاصة، كل هذا قد وجد منذ القدم. إنه يعني بطريقة أو بأخرى الحفاظ على البيئة، والأخذ منها بمقدار دون طمع أو جشع أو أنانية. وعلى العكس عندما بدأ الإنسان يستغل الطبيعة مجاناً وبكثير من الجشع والطمع، ولتفاقم ثرواته الخاصة بدأت دموع الطبيعة تنذرنا بأن كوارث يمكن أن تحل.

ولامجال لأن نغوص في أعماق التاريخ لكي نفصل في هذه النواحي التي اعتبرتها بعض الشعوب قديماً، وكثير من القبائل وحتى الآن نوعاً من العبادة لمظاهر الطبيعة كالأشجار، وأنواع الحيوانات، و الأسماك والشلالات، وغيرها، رهبة أو رغبة في الحفاظ عليها.

لننظر الآن إلى هذه المساحات الشاسعة وقد تفتحت فيها زهور

الأفكار وكل منها يمكن أن يقدم في ابداع ما للطفل حتى لاتكاد مخيلتهم تخلو من صور البحار، والجبال، و الانهار، وتكاد تتميز الابداعات للطفل بهذا السخاء وتلك الغزارة، لكن المهم هو التركيز والتوجيه وحسن القصد.

ولاتقتصر جماليات الطبيعة المرتبطة بالفائدة على ما اصطلح عليه بشكل عام كالأزهار، و الطيور، و الأشجار، وغيرها لان للطبيعة أسرارها إضافة إلى تكاملها، فأرض مزروعة ينمو فيها نبات شوكي له زهرة، وألوان جميلة يشكل لوناً من ألوان الطبيعة التي قد يتبادر إلى الذهن الاستغناء عنه مادامت ليست له فائدة. لكن هناك جمالية تلقائية تكمل الوان الطبيعة من جهة، كما يمكن أن يكون لها فائدة ما كتثبيت التربة مثلاً أو تغذية قطيع جائع من الماعز، أو ربما أفادت النحل في صنع عسلها.

لانستطيع أن نحصر جماليات البيئة لأنها ينابيع لاحصر لها، فكل ما في الطبيعة من (حيوان، وشجر، ونبات، وبحار، وأسماك، وسواها) يشكل جمالية معينة ضمن إطارها، لكننا سنشير إلى رموز فيها كالشجر مثلاً الذي يتميز عن النبات. فالنبات يتجدد لكن الشجر يحتاج إلى زمن. فالثروة الزمنية هي التي تختزنها الأشجار وبالتالي الغابات، ولهذا وجب التنبيه إليها والعناية بها وخاصة أننا نعيش في مناطق أقرب إلى الجفاف.

فكما الحفاظ على الشجرة هو الحفاظ على الماء وعدم هدره لسبب أو لآخر بغض النظر عن أخذ جمالية الماء الموجود في الطبيعة على شكل غدران أو سواقي ومصبات مياه، و ينابيع وبحيرات، و شلالات، الخ.. إذ من الممكن أيضاً تطويرها والتحكم فيها أو خلقها اصطناعياً.

هل بامكاننا أن نعيش دون النبات؟... بواسطته نتنفس، ومنه نأكل وله في حياتنا النصيب الأكبر في كل شيء، فمثلاً نحن نعتمد على مادة السليلوز في النبات كأساس لطعامنا، وكسائنا، و غطائنا، ووقودنا، ولاننسى أننا نصنع منها أوتاراً لآلاتنا الموسيقية، كما نعتمد عليها في صناعة الورق الذي نكتب عليه أشعارنا، وندون أفكارنا.

إنهـا أمـثلة وحـتى لا نطيل فـالسلسلة طويلة، وبالنسبـة للطفل فإن الجماليات هي التي نبدأ بها للوصول إلى رعاية البيئة والحفاظ عليهـا، إذ عندمـا يشعـر بالروح الكلية للطبيعة وانسجامـهـا، وترق مشـاعره نحوهـا يستطيع الطفل أن يدرك ولو بشكل شمولي وعام أهمية البيئة ومن هنا نأخذ منافذنا في وعيه نحو البيئة والحفاظ عليهـا. فالنزهة مثلاً يمكن أن تكون إلى جـانب الألعـاب والمتع مناسبـة لتنميـة الذوق الفني، ولفت النظر إلى كنوز الطبيعة والتعاطف معهـا، وبعد انتهـاء النزهة يمكن أن يتحقق درس عـملي صغير بعدم رمي النفايات أو حرقها. إذن فقد بدأنا بالجمالية وانتهينا بمعرفة علمية حول عملية الحرق ومـا قد تسببه من أذى وأضرار بيئية مـحتملة. كذلك فإن الصيد دون جرح البيئة، وتعريض أنواعها للانقراض، والاخلال بميزانها أمر طبيعي يمكن أن يعرفه الطفل ضمن قواعده وأصوله. إلا أنه من جهة ثانية ما أجمل أن يتسلق الطفل على سلم من حبال ويرجع عصفوراً إلى عشه، ويتأمل بناء العش، أو يضع عشاً اصطناعياً فيه بعض الحبوب لتلجأ إليـه بعض العـصـافيـر، إذ لا تناقض بين الناحيتين، وكل منهـمـا تكمل الأخرى.

والطفل يتناول لحم البط، أو الدجاج، أو الأرانب لكن هذا لايمنع أن يلاطفها في الحدائق العامة، أو حدائق الحيوان، ويرمي إليها بفتات الخبز أو الحبوب، ويخلق نوعاً من الألفة بينه وبين الحيوان بحيث عندما يكبر يعرف دور هذا الحيوان أو ذاك في الطبيعة وأهميته من منطلق معرفي بعد أن انطلق من منطلق جمالي.

والجماليات لاتحدد بمتعة الرؤية أو البصر فقط بل بمشاركة الحواس كلهـا، فاحساس الفرح قد يتولد من هواء نقي يدخل الصدر، أو شم روائح الغابة الخضراء أو عطر الورود والرياحين. أما الذوق فيمكن تشذيبه وتهذيبه بتدخل الإنسان لكن دون قسر للطبيعة أو قهرها أو معاكستـهـا، إذ يظل القرنفل المزروع في الطبيعة هو غيره المستنبت في البيوت البلاستيكية.

وكذلك فإن موسيقى الطبيعة من حيث السمع يمكن أن تقرن عند الطفل بالأوتار والأنغام، وأنواع الألحان لأن الموسيقى في الأصل مستوحاة من الطبيعة.

ومع ضرورة تشكيل الوعي المسبق لدى الطفل كي يصل إلى إدراك الجماليات الأخرى من خلال باقي الحواس فإننا نقول يجب بذر الإدراك للفارق بين سخاء الطبيعة وعنفوانها، وبين ما تصنعه يد الإنسان ويظل محدوداً وهزيلاً، حتى يكون الحماس أكبر نحو البيئة الأصلية التي هي الطبيعة، وليس نحو ما يصنعه الإنسان، إذ أيهما أفضل أن نحافظ على بستان أشجار أم نخلق بستاناً آخر؟ . . .

طبعاً الحفاظ على الأصل، وذلك لتضافر عوامل طبيعية تساعد على ثباته ونموه.

ولا ننسى بذر الحماس أيضاً لدى الطفل لمراقبة الطبيعة، وإمكانية تثميرها وتنشيطها بوسائل علمية أو شبه علمية لكنها مشوقة من حيث المبدأ للأطفال، ومحرضة لفضولهم وحبهم الاكتشاف.

فرواية (الزنبقة السوداء) مثلا لأناتول فرانس التي تحمل مبدأ تهجين أنواع التوليب للحصول على الزنبقة السوداء هي رائعة أدبية، لكنها بذرت في فترة مواكبة للعلم في ذلك العصر الرغبة في تهجين سلالات من الزنابق.

وأي منا لا يعتبر المشاعر الخيرة والطيبة، والأحاسيس النبيلة جزءاً من الحفاظ على الطبيعة، فرعاية حيوان أليف هي نوع من الحفاظ على البيئة، كذلك اهتمام بحيوان ولود أو حلوب هو نوع من التماثل في الأمومة والطفولة بين الإنسان والطبيعة.

القنوات بين البيئة والجماليات:

لاشك أن هناك قنوات كثيرة لكن أبرزها مما نعده: الأسرة - والمدرسة - والاعلام، ونستطيع أن نقول الجو الاجتماعي بشكل عام. أما

التوعية فإنها الباب الجميل ومدخله الفن الموجه للأطفال عموماً والأدب خصوصاً من مسرح، وقصة، وحواريات، وتمثيليات، الخ. . .

إذ ليس مما يتغلغل في نفوس الأطفال وينغرس بهـا أكثر من حكاية لطيفة، ومغامرة مشوقة، أو قصة مسلية، فهي التي تطرح له إضافة إلى القيم الجمالية قيماً أخرى كثيرة من وطنية وإنسانية وأخلاقية، وغيرها، ونضيف إليها الآن بشكل واع ومدروس القيم البيئية لأن هذا الجانب هو ما يعنينا في هذه الندوة.

ونستطيع القول اننا نقف أحياناً في هذا المجال أمام أنواع من العنف والقتل والتدمير التي تتسرب إلى الأطفال فتؤذيهم بشكل غير مباشر، إذ تتسبب في أذى البيئة من حولهم لأن اعتبارات كثيرة منها أن الإنسان هو المخلوق الأفضل والأوحد في الطبيعة هي نظرة خاطئة من أساسها، فالإنسان متكامل مع الطبيعة وليست هي عبدة له.

المراجع

*مصطفى كمال طلبة، انقاذ كوكبنا التحديات والآمال، مركز دراسات الوحدة العربية وبرنامج الأمم المتحدة للبيئة، ١٩٩٢.

- Environmental Protection in Germany, Federal Ministry for the Environment, 1992.
- Environmental Policy, Federal Ministry for the Environment, 1991.
- Comp. & Speidel, The International Human Suffering Index, Washington, D.C, 1987.
- Lee, J.A. The Environment, Public Health & Human Ecology, Hopkins University Press, 1985.
- Mc Namara, Robert, Years at The World Bank, Hopkins University Press, 1981.

النقد العربي الحديث * والفكر النقدي العالمي نظرية الاستقبال الأدبي

د. عبده عبود

١ - النقد الأدبي العربي في إطار مسألة المثاقفة

من المعروف أنّ النقد الأدبي الحديث في الوطن العربي لم ينشأ نتيجة لتطورات فكرية تمّت داخل النقد الأدبي العربي القديم، وتمخّضت عن نقد أدبي جديد، بل نشأ كإحدى النتائج التي أسفرت عنها عمليات المثاقفة الكبرى التي جرت بين الثقافة العربية والثقافة الأوروبية الغربية،

* د. عبده عبود: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والنقدية، يعمل في مجال الترجمة، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

وهي مثاقفة بدأت في أواسط القرن التاسع عشر للميلاد ولم تزل مستمرة إلى يومنا هذا[١]. ومن المعروف أيضاً أنّ تلك المثاقفة قد جرت بين ثقافة متقهقرة ضعيفة، بدأت تستفيق لتوها من انحطاط دام مئات السنين، اقترب بها من حافة الزوال، ثقافة مجتمع متأخر تسوده بنى استبدادية هرمة، مجتمع متخلف اقتصادياً وعلمياً وتكنولوجياً، مهزوم سياسياً وعسكرياً، وبين ثقافة حديثة متطورة مزدهرة، ترتبط بمجتمعات ودول متقدمة ومتفوقة اقتصادياً وتكنولوجياً وعلمياً وسياسياً وعسكرياً. ومن الطبيعي أن تقوم في حالة كهذه إحدى الثقافتين المتفاعلتين بدور المهيمن المرسل المتغلغل المؤثّر، وأنّ تقوم الثقافة الثانية بدور المستقبل الآخذ المتأثّر المهيمَن عليه. ذلك شأن كل مثاقفة تجري بين طرفين غير متكافئين[٢]. إلا أن تلك المثاقفة، ومع كل مايعتورها من خلل، لا تتم إلا وفقاً لحاجات الثقافة المتلقية واهتماماتها واستعدادها للأخذ والاستيعاب، ومن الخطأ أن نتصور أنها تتم بمعزل عن تلك الحاجات والاهتمامات وبمنأى عن «قانون العرض والطلب»[٣]. ولذا نجد أن الثقافة المستقبلة، التي تبدو للوهلة الأولى ضحية للهيمنة والتغلغل الثقافيين، مما يحمل كثيراً من المفكرين على التحدث عن «غزو ثقافي»[٤]، سرعان ماتتمثل وتستوعب مااستقبلته من مؤثرات ثقافية أجنبية، فتؤصّل بعضه وتحوله إلى مكوّن عضوي من مكونات نسيجها الثقافي الجديد، وتنبذ ماتبقى لأنه لا يلبي حاجة ثقافية أصيلة.[٥] ونتيجة لذلك تتحدث الثقافة المستقبلة وتتجدّد بفضل الدماء التي نُقلت إلى عروقها، وتنتقل من حال الضعف والانحطاط إلى موقع النهضة والقوة والازدهار. فالمحصلّة النهائية للمثاقفة، حتى إذا تمت بين طرفين غير متكافئين، هي لصالح الثقافة المستقبلة. إنّها حقيقة هامّة، لا يجوز أن يحجبها عن بصائرنا غبار تلك الأصوات المرتفعة، الصادقة أحياناً، المضلّلة الديماغوجية في كثير من الأحيان، التي تريد أن تُبقي الثقافة العربية في حال من التخلّف والركود والضعف بدعوى محاربة «الغزو الثقافي» و«الأفكار المستوردة». وتنطبق

المقولة الآنفة الذكر على المثاقفة التي جرت على امتداد القرن ونصف القرن الأخيرين بين الثقافة العربية والثقافة الأوروبية الغربية. فقد كانت الحصيلة النهائية لتلك المثاقفة، وبرغم كل ماشابها من ظواهر سلبية، لصالح الثقافة العربية. لقد أطلقت تلك المثاقفة ديناميكية ثقافية أخرجت الثقافة العربية من حال الركود والانحطاط إلى حال التحديث والنهوض والتطور. ولولا تلك الديناميكية لتعرضت الثقافة العربية لخطر الزوال، الذي لا تحميها منه وثوقيات دعاة العزلة الثقافية. فما أكثر الحضارات التي «سادت ثم بادت»! تلك حقيقة نجد من الضروري أن نذكّر بها وبشيء من الإلحاح، لأن الانعزالية الثقافية قد عادت للظهور في الساحة العربية، وأفلحت في استقطاب قطاعات واسعة من الرأي العام العربي، متذرّعة بالمحافظة على الأصالة والتراث، علماً بأن أصحاب تلك الدعوة لم يقدّموا إنجازات ثقافية إبداعية تستحق الذكر، وجلّ ماقاموا به هو السعي إلى فرض ثقافة عصر سالف قديم على المجتمع العربي المعاصر، مستفيدين من تعثّر عملية تحديث الأطر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتربوية والتكنولوجية لهذا المجتمع.

وكان النقد الأدبي أحد الميادين الثقافية العربية التي امتدّت إليها عملية التحديث والتطوير السابقة الذكر. وقد كانت تلك العملية من الجذرية بدرجة ولّدت هوّة كبيرة وقطيعة حقيقية بين النقد العربي الحديث والنقد العربي القديم. وهي قطيعة شملت جوانب النقد الأدبي العربي كلّها: الفكرية والمنهجية والمصطلحية، بحيث بات من الممكن القول إنّ النقد العربي الحديث ينتمي إلى الاتجاهات النقدية الغربية أكثر من انتمائه إلى النقد العربي القديم. ومن المؤكّد أن محاولات جسر الهوة بين النقدين، تلك المحاولات التي أخذت شكل قراءة التراث النقدي العربي القديم من منظور معاصر، قد تمّت انطلاقاً من مواقع الفكر النقدي الحديث الشديد الاتكاء على النقد الأدبي الغربي، لا من مواقع النقد العربي القديم، وهذا أمر

منطقي. فالتراث ينبغي أن يُفحص ويُقيَّم من مواقع فكرية معاصرة، ولو تمّ عكس ذلك لكان نكوصاً فكرياً وهزيمة للحاضر أمام الماضي.(٦)

وماقلناه عن طبيعة العلاقة بين النقد العربي الحديث والنقد العربي القديم لا ينتقص من شأن النقد العربي الحديث وإنجازاته. فانفتاح هذا النقد على الاتجاهات والمناهج النقديّة الغربية وتفاعله معها واستيعابه لها هو دليل صحة وقدرة على التطور الذي لا بديل عنه إلا الجمود والتخلف في عالم تتغيّر بُناه المادية والثقافية بسرعة لا مثيل لها في تاريخ البشرية.

إلا أن حقيقة أن النقد العربي الحديث قد وُلد في خضم المثاقفة مع النقد الأدبي الغربي، ولم يولد في رحم النقد العربي القديم، قد طرحت في الساحة النقدية العربية مشكلات وقضايا من نوع خاص، لابدّ للباحثين في شؤون النقد العربي الحديث من أن يتناولوها بالدرس، وعلى رأس تلك القضايا مسألة الكيفية التي استوعب بها العرب النقد الأدبي الغربي أفكاراً ومناهج ومصطلحات، ومدى سلامة ذلك الاستيعاب ونجاعته. فدراسة هذه القضية يمكن أن تساعدنا على تحديد مصدر أساسي من مصادر البلبلة التي يعاني منها النقد الأدبي المعاصر في الوطن العربي، وتمكّننا بالتالي من معرفة سبل تجاوز تلك البلبلة، والمضي في تطوير النقد الأدبي العربي ليرتقي إلى مستوى النقد الأدبي في الثقافات المتقدمة، وليؤدي هذا النقد دوره تجاه الأدب العربي والثقافة العربية بالشكل المطلوب.

٢ - استيعاب النقد الأدبي الغربي

لكي يكون استيعاب الفكر النقدي الأجنبي ناجعاً يسهم في تحديث النقد الأدبي العربي وتطويره لابد من أن يكون ذلك الاستيعاب رصيناً جاداً ومنظماً، لا أن يكون استيعاباً سطحياً فوضوياً أو عرضياً أو موسمياً. وللاستيعاب الرصين مقومات أبرزها:

١ - أن يستند إلى إحاطة عميقة وواسعة بالفكر النقدي الأجنبي المُراد استيعابه.

٢ - أن يؤصَّل ذلك الفكر ويُدمج في النقد الأدبي العربي ويُضاف إلى الأدوات التي يستخدمها ذلك النقد في دراسة الأدب العربي ونقده.

هذه المقومات ينبغي أن تتوافر في كلّ استيعاب سليم وناجع للنقد الأدبي الأجنبي، وغياب أيّ من تلك المقومات الأساسية يخلّ بجدية ذلك الاستيعاب وبرصانته، وينعكس بالضرورة على الساحة النقدية العربية بصورة سلبية. فعدم الاحاطة بالفكر النقدي الأجنبي بصورة كافية من خلال الاطلاع عليه والتعمق فيه بلغته الأصلية، وعدم الإلمام بالسياق التاريخي وبالأسس النظرية لذلك الفكر، يجعل نقله إلى العربية وتقديمه للقارئ العربي بصورة سليمة أمراً متعذّراً. إنّ نقلاً كهذا ينطوي بالضرورة على كثير من سوء الفهم والأخطاء، وهو بالضرورة نقل مشوّه وناقص. فالاطلاع الوافي والفهم الصحيح للفكر النقدي الأجنبي هما أساس كلّ استيعاب جدّي رصين لذلك الفكر، وعلى سلامة هذه الحلقة تتوقف سلامة الحلقات اللاحقة من ذلك الاستيعاب. أمّا فيما يتعلق بالحلقة الثانية من استيعاب الفكر النقدي الأجنبي، أي نقل ذلك الفكر إلى العربية وتقديمه للقراء العرب، فإنّ لتلك الحلقة قناتين رئيسيتين هما: الترجمة والعرض. وفي الحالتين فإنّ الناقل، مترجماً كان أم مؤلفاً، مطالب بأمرين: ١ - أن ينقل الأفكار النقدية الأجنبية بصورة سليمة ودقيقة؛ ٢ - أن يقوم بصياغة وبلورة المصطلحات النقدية الخاصة بالاتجاه أو المنهج النقدي الذي تنتمي إليه تلك الأفكار، وهي مصطلحات تشكّل فيما بينها منظومة أو جهازاً مصطلحياً متكاملاً. وإذا أخذنا في الحسبان أن الأفكار والمصطلحات النقدية التي تُنقل إلى العربية ستستوطن في الساحة النقدية العربية، وقد تتأصل فيها وتتحول إلى مكوّن من مكونات النقد الأدبي العربي، فإننا نعي حجم المسؤولية الملقاة على عاتق الناقل أو الوسيط، الذي يرسي بعمله أساس اتجاه جديد ومنظومة مصطلحية جديدة في ذلك النقد. ومن هنا تتأتى ضرورة إيكال هذه المهمة إلى أشخاص أكفاء، توافرت لهم الكفاءة العلمية واللغوية والثقافية

اللازمة، لا أن تُترك للمبتدئين والهواة والمتطفلين من المترجمين والمؤلفين. وتكون خطورة دور الناقل أكبر في حالة الاتجاهات النقدية الأجنبية الجديدة على الساحة النقدية العربية. ففي حالة كهذه يقوم الناقل بدور ريادي تأسيسي، لأنه يرسي أسس منظومة مصطلحية سيأخذ بها اللاحقون، وستضاف إلى قاموس النقد الأدبي العربي الحديث. إنّ مهمة خطيرة كهذه ينبغي أن تُسند إلى أشخاص مختصين في النقد الأدبي، يملكون الكفاءة العلمية الاختصاصية، إضافة لامتلاكهم الكفاءة اللغوية على صعيد لغتي المصدر والهدف، فبإيكال تلك المهمة إليهم نضمن أن تنقل الأفكار والمصطلحات الأجنبية إلى العربية بصورة مناسبة. ولكي يكون استيعاب الفكر النقدي الأجنبي سليماً من الضروري أن يقدّم كل اتجاه من الاتجاهات النقدية بصورة وافية وبأبعاده الحقيقية، لا أن يقدّم بصورة مبتسرة مشوهة. فتقديم شذرات أو نتف من اتجاه نقدي أجنبي على مبدأ «من الجمل أذنه» هو أمر لا يسدي للنقد الأدبي العربي خدمة مفيدة، بقدر مايسهم في زيادة تلك البلبلة الفكرية والمصطلحية التي طالما شكونا منها(٧). ولعلّ الشكل الأمثل لتقديم اتجاه نقدي أجنبي للرأي العام العربي هو تعريب المؤلفات الرئيسية لممثلي ذلك الاتجاه. فالترجمة الموثوقة لتلك المؤلفات جديرة بأن تقدّم الاتجاه النقدي المُراد استيعابه عربياً بصورة دقيقة، وأن تتيح للقارئ العربي فرصة الاطلاع على أفكار ذلك الاتجاه ومصطلحاته في سياقها الأصلي الصحيح، لا في سياق مبتور، أو عبر «الفلتر» الفكري لمؤلف عربي. إن أصحاب الاتجاه النقدي الأجنبي أقدر من سواهم على عرض أفكارهم، ومن حق القارئ العربي أن يطلع على تلك الأفكار معروضة بأقلام أصحابها. إلا أن هذه الدعوة لا تلغي دور المؤلفين والعارضين العرب في تقديم الفكر النقدي الأجنبي والتعريف به. فلهذا الشكل من استيعاب ذلك الفكر فوائد وحسنات جمة، كسلاسة العرض وشموليته وحسن تجاوبه مع متطلبات الساحة النقدية العربية ومايثار فيها من قضايا(٨). ولكن وجود ترجمات

عربية رصينة للمؤلفات النقدية الأجنبية الأساسية يمثل صمام أمان ومرجعية علمية موثوقة يمكن الاحتكام إليها والاعتماد عليها. فالترجمة لا تلغي دور التأليف في استيعاب الفكر النقدي الأجنبي، بل هما شكلان متكاملان لاستيعاب ذلك الفكر.

إن نقل الفكر النقدي الأجنبي ووضعه في متناول قرآء العربية هو الحلقة الأساسية الثانية من حلقات استيعاب ذلك الفكر وتمثله. أما الحلقة التالية فيتمثل شقها الأول في ذلك الحوار الذي ينبغي أن يقوم بين الفكر النقدي الأجنبي الوافد إلى الساحة النقدية العربية وبين الفكر النقدي السائد في تلك الساحة. فهذا الحوار ضروري لتوضيح مابين الفكرين من اختلاف وتطابق أو اتفاق، وبالتالي لتوضيح المواقع الفكرية للطرفين. ومن المؤكّد أن البلبلة الفكرية والمصطلحية السائدة في النقد العربي المعاصر ترجع في قسم كبير منها إلى غياب ذلك الحوار وإلى تجاهل كلّ طرف من الأطراف المتواجدة في الساحة النقدية العربية الأطراف الأخرى. وعندما نتحدث عن «الحوار» فإننا نعني بذلك النقاش وتبادل الآراء بأسلوب علمي رصين، ولا نعني بذلك مااشتهر في تاريخ النقد الأدبي العربي الحديث بـ«المعارك النقدية»، التي مثّل النقد الأدبي فيها مجرد واجهة لصراعات إيديولوجية وشخصية. فالحوار العلمي المنضبط الرصين هو وحده الكفيل بتوضيح الحدود بين الاتجاهات والمذاهب النقدية المختلفة، وبالحدّ من سوء الفهم والبلبلة والتشنج وماشابه ذلك من ظواهر سلبية تفشت في الساحة النقدية العربية المعاصرة. وفي كل الأحوال من غير الجائز أن تحمّل الاتجاهات النقدية الأجنبية الوافدة إلى تلك الساحة مسؤولية الظواهر الآنفة الذكر، والدعوة إلى إغلاق الأبواب أمام تلك الاتجاهات تجنيباً للنقد العربي المعاصر مايشهده حالياً من بلبلة واضطراب. إنّ دعوات انعزالية من هذا النوع لا تقدّم حلاً لما يعاني منه ذلك النقد من مشكلات، ولا تؤدّي إلا إلى تبطيء تطور الحركة النقدية العربية، وإلى إشاعة الركود والجمود فيها، ناهيك عن

أنّ دعوات كهذه محكوم عليها بالفشل المؤكّد، لأن هذا العصر هو عصر التبادل والتواصل الثقافي الدولي السريع الكثيف، لا عصر التقوقع والاكتفاء الذاتي الثقافي.

أما الشق الثاني من هذه المرحلة الأساسية من مراحل استيعاب الفكر النقدي الأجنبي فيتمثل في استخدام ذلك الفكر تطبيقياً في دراسة الإبداع الأدبي العربي ونقده. فالتطبيق هو المحكّ الحقيقي الذي يُظهر صلاحية أيّ فكر نقدي وجدواه. وبهذا الخصوص لابدّ من أن تراعى عدة اعتبارات، في مقدمتها أن كل اتجاه نقدي أجنبي هو جزء لا يتجزأ من تاريخ النقد الأدبي للثقافة التي ينتمي إليها، وعلينا بالتالي أن نعي السياق التاريخي - النقدي لذلك الاتجاه عندما نقوم باستيعابه. كما لا يجوز أن يغيب عن أذهاننا أن الفكر النقدي بدوره هو جزء من سياق تاريخي أوسع، هو السياق الثقافي والمجتمعي. ومن المهم أيضاً أن نعي حقيقة أن الاتجاهات النقدية الأجنبية مرتبطة أيضاً بآداب الأمم التي تنتمي إليها، وقد طوّرت تلك الاتجاهات أدواتها النقدية لتواكب تطوّر تلك الآداب ولتتعامل معها بصورة أفضل من جهة، ولتواكب تطوّر الفكر والعلوم الإنسانية من جهة أخرى. وهذا يطرح مسألة صلاحية المناهج النقدية الغربية للتعامل مع آداب لم توجد تلك المناهج في الأصل للتعامل معها نقدياً كالأدب العربي. وبهذا الخصوص ثمة رأيان: رأي يقول إن المناهج النقدية الأجنبية لا تصلح لأن تطبق إلا على الآداب التي ارتبطت بها تاريخياً، ولا تصلح للتطبيق على الأدب العربي. وبالمقابل هناك من يرى في تلك المناهج أدوات معرفية تصلح لأن تطبّق على الآداب كلها[٩]. ولأصحاب كل من هذين الرأيين حججهم. ومن المؤكّد أن التناقض بينهما لا يمكن أن يُحسم بصورة نظرية، بل بصورة عملية أو تطبيقية، وذلك من خلال استخدام مالدى كل من الاتجاهات النقدية الغربية من أدوات نقدية في دراسة النصوص الأدبية العربية نقدياً. ومع أن الكلمة الفصل في هذه المسألة لم تُقل بعد فإن الدراسات النقدية التطبيقية التي

وضعها عدد من النقاد العرب مستعينين فيها بمناهج نقدية غربية كالبنيوية والمادية - الجدلية والتفكيكية والسيميائية تدل على أن صلاحية تلك المناهج لا تقتصر على الآداب الأوروبية والغربية بل تشمل آداباً غير أوروبية كالأدب العربي(١٠). صحيح أن ذلك التعامل النقدي التطبيقي لا يخلو من مصاعب وإشكالات، وذلك للأسباب التي تطرقنا إليها آنفاً، ولكنّها مصاعب وإشكالات لا تتعلّق بالمبدأ أو بالأساس. فالمبدأ هو أن صلاحية أي منهج نقدي لا تقتصر بالضرورة على أدب المجتمع الذي ينتمي إليه ذلك المنهج، بل تتعدّى ذلك إلى الآداب الأخرى. وفي عالم اليوم على وجه التحديد أصبحت الاتجاهات النقدية اتجاهات عالمية لها تنويعات وطنية أو قومية.

وأخيراً لا بد لنا من التنبيه إلى مسألة على درجة كبيرة من الأهمية ألا وهي أنّ لكل من المناهج والاتجاهات النقدية الغربية أسساً نظرية أو فلسفية. فالمنهج النقدي ليس مجرد أدوات وإجراءات نقدية جاهزة يأخذ بها الناقد ويستخدمها تطبيقياً بصورة آلية بسيطة. ولذا ينبغي أن يترافق استيعاب تلك المناهج مع استيعاب أسسها النظرية والفلسفية. فهذا يمكننا من فهم جوهر كل منهج نقدي غربي، ويساعدنا على أن نطبّق ذلك المنهج بطريقة ديناميكية مرنة، ويقينا من التشبث بقشور وجزئيات غير جوهرية. وعندما نستوعب المناهج النقدية الغربية على هذا الشكل سنكون قادرين على استخدام تلك المناهج في التعامل النقدي التطبيقي مع الأدب العربي بمرونة وإبداعية.

تلك هي في رأينا مقومات استيعاب الفكر النقدي الأجنبي بصورة سليمة، تجعل من الأسباب عامل تطوير وإغناء للنقد الأدبي العربي، وهي مقومات يؤدّي عدم توافرها أو توافر بعضها إلى جعل ذلك الاستيعاب مبتوراً مشوهاً، مما ينعكس في الساحة النقدية العربية سلبياً في صورة بلبلة فكرية ومنهجية ومصطلحية يتذرع بها دعاة الانعزالية الثقافية.

فكيف سارت الأمور في الوطن العربي على صعيد استيعاب الفكر النقدي العربي؟ هل استوعب العرب ذلك الفكر بطريقة رصينة جادة

توافرت لها المقومات السابقة الذكر؟ أم استوعبوه بصورة سطحية عشوائية لا ضابط فيها ولا نظام؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة بشكل دقيق ومنصف تتطلب استعراض تاريخ النقد الأدبي العربي الحديث في ضوء تفاعله مع النقد الأدبي الغربي، وتلك مهمة لا يمكن أن تُنجز في بحث واحد، بل يتطلب إنجازها وضع دراسة تفصيلية مطوّلة. إلا أن المرء يستطيع أن يجيب عن تلك الأسئلة بطريقة أخرى، وذلك بأن يتناول بالعرض والتحليل استيعاب اتجاه أو منهج نقدي غربي واحد في الوطن العربي. صحيح أن هناك فروقاً لا يستهان بها بين استيعاب الاتجاهات النقدية المختلفة، وأن النتائج التي يتوصل إليها الباحث نتيجة لقيامه بدراسة استيعاب أحد تلك الاتجاهات لا تنطبق على استيعاب الاتجاهات النقدية الأخرى بصورة تامة، ولكن من المؤكد أن دراسة استيعاب أي من الاتجاهات والمناهج النقدية الغربية الرئيسة كفيلة بأن تبين لنا المشكلات الأساسية لاستيعاب الفكر النقدي الغربي بصفة عامة.

٣ – استيعاب نظرية التلقي

أما الاتجاه النقدي الغربي الذي نود دراسة استيعابه عربياً فهو «نظرية الاستقبال أو التلقي الأدبي». فهذه النظرية هي أحد الاتجاهات النقدية الغربية التي أخذت الساحة النقدية العربية تتفاعل معها إبّان العقد الأخير بصورة ملحوظة. وليس أدلّ على ذلك من أن مفهوم «التلقي» أو «الاستقبال» والمفاهيم المتفرعة عنه والمشتقة منه قد أصبحت مفاهيم نقدية شائعة كثيرة الورود والاستخدام في الأدبيات النقدية العربية المعاصرة. ولكن هل يعني انتشار تلك المفاهيم والمصطلحات بالضرورة أن وراء ذلك استيعاباً جاداً ورصيناً لنظرية الاستقبال (أو التلقي) الأدبي؟

إن أول مايلاحظه المرء بهذا الشأن هو أن المؤلفات المرجعية العربية في النقد الأدبي الحديث، أي المداخل والمقدمات والعروض العامة لذلك النقد، تتطرق إلى نظرية الاستقبال (التلقي) الأدبي أو أن تعرضها باعتبارها أحد

الاتجاهات الأساسية في النقد الأدبي الغربي المعاصر. ولعلّ الكتاب المرجعي العربي الوحيد الذي تطرق إلى تلك النظرية وخصص لها حيّزاً مقبولاً من العرض هو كتاب «في مناهج الدراسات الأدبية» للناقد التونسي حسين الواد[١١]. ولا نعرف مرجعاً عربياً آخر في النقد الأدبي الحديث تطرق إلى نظرية التلقي الأدبي أو عرضها. ولا تنطبق هذه الملاحظة على الكتب المرجعية القديمة نسبياً، أي التي صدرت في السبعينات والثمانينات فحسب، أي قبل أن تغدو نظرية الاستقبال (التلقي) الأدبي اتجاهاً نقدياً معروفاً على الصعيد العالمي، بل تنطبق أيضاً على الكتب المرجعية الحديثة التأليف والنشر[١٢].

٣-١- لمحة تاريخية

ليس من اليسير أن يحدد الباحث بشكل دقيق بداية استيعاب نظرية الاستقبال (التلقي) الأدبي في العالم العربي، وأن يحصر كل مانُشر بالعربية حول تلك النظرية، لا لكثرة مانُشر، بل لأسباب عملية معروفة تُعيق عمل الباحث، وهي معيقات تتلخّص في أن الساحة الثقافية العربية المعاصرة مقسمة إلى ساحات قُطرية عديدة، أُحيط كل منها بأسوار شاهقة كثيفة تعيق انتشار المطبوعات والمعلومات، حتى تلك التي لا علاقة لها بالسياسة، كالنقد الأدبي على سبيل المثال. إن الباحث الذي يعيش في أحد الأقطار العربية لا يستطيع أن يعرف مانُشر في الأقطار العربية الأخرى حول نظرية الاستقبال (التلقي) الأدبي، لأن القسم الأعظم من الكتب والدوريات التي تصدر في تلك الأقطار ليست في متناول ذلك الباحث. كذلك فإن المراجع البيبليوغرافية العربية قد اتخذت بدورها طابعاً قُطرياً أو شبه قُطري، وليس هناك حتى اليوم بيبليوغرافية عربية حقيقية تقدم للقارئ العربي كشفاً بكل مايصدر في العالم العربي بأكمله من مطبوعات. ولذا فإن هذا البحث، الذي يعتمد على المعلومات المتوافرة قُطرياً، ينطوي على ثغرات لا نعرف حجمها بالضبط. ترجع بدايات استيعاب نظرية التلقي/ الاستقبال الأدبي

في العالم العربي إلى أواسط الثمانينات على وجه التقريب. ومن بواكير ذلك الاستيعاب مقالة للناقد السوري الدكتور عبدالنبي اصطيف منشورة عام ١٩٨٣، أورد فيها عدداً من المراجع المتعلقة بنظرية التلقي، بينها كتابا فولفغانغ إيزر «فعل القراءة - نظرية الاستجابة الفنية» و«القارئ الضمني - أنساق التوصيل في النص القصصي من بوينان إلى بيكيت». لقد أشار المؤلف إلى هذين الكتابين، اللذين يعتبران وثيقتين أساسيتين من وثائق نظرية التلقي/ الاستقبال الأدبي في ترجمتها الانكليزية الصادرة عام ١٩٧٨، لا في أصلها الألماني، ولم يتطرق إلى محتواهما، وذلك لأن المقال مخصص للتعريف بكتاب «استكشافات في سيميائيات النص» للناقد الايطالي أومبرتو ايكو[١٣]. إلا أن تلك البداية قد كانت بداية دالة. ألا يقال «إن المكتوب يُقرأ من عنوانه»؟ فالدكتور اصطيف قد تعرّف نظرية التلقي/ الاستقبال، وهي مدرسة نقدية ألمانية المنشأ والمهاد الثقافي، لا من خلال الاطلاع على أدبياتها بلغتها الأصلية، بل بلغة وسيطة. وهذا ماسيظل سمة ملازمة لاستيعاب هذه النظرية في العالم العربي من البداية إلى يومنا هذا.

وفي عام ١٩٨٥ صدر كتاب «في مناهج الدراسات الأدبية» للناقد التونسي حسين الواد، وقد خصص فصلاً أسماه «جمالية التقبل»[١٥]، عرض فيه التحوّل الذي شهده النقد الأدبي الغربي من «جمالية الانتاج» التي ترى في الأثر الأدبي تعبيراً عن المبدع، إلى «جمالية التقبّل»، التي ترى أن موضوع الدراسة الأدبية «هو أن نعرف كيف أجاب الأثر الأدبي على مالم تجب عليه الآثار السابقة من قضايا، وكيف اتصل بقرائه وخلقهم خلقاً»[١٦]. وقد أورد المؤلف الأفكار والمفاهيم الرئيسة لنظرية «جمالية التقبل» واعتبر «هانز روبير يوص» أبرز ممثليها. أما المفاهيم التي أوردها حسين الواد فهي، إضافة لمفهوم «جمالية التقبل»: «أفق الانتظار» و«المسافة الجمالية».

وكزميله السوري عبد النبي اصطيف لم يستقِ حسين الواد نظرية

التلقي/ الاستقبال الأدبي من منابعها الأصلية، بل استقاها من مصادر فرنسية وسيطة. فقد اطلع على كتاب «حول نظرية التقبّل» لهانز روبرت يوص»(!) في ترجمته الفرنسية الصادرة عام ١٩٧٨. (١٧) وفي كل الأحوال فإن هذه، وفقاً لمعلوماتنا، هي المرة الأولى التي تُعرض فيها جمالية التلقي/ الاستقبال ومصطلحاتها الرئيسة بالعربية بوضوح وبشيء من التفصيل. ولذا يمكن اعتبار ماجاء في كتاب حسين الواد أول تعريف رصين بهذه النظرية في العالم العربي. ومن الطبيعي ألا تخلو هذه البداية من مشكلات، وبصورة خاصة على صعيد المصطلح النقدي. فقد صاغ المؤلف معادلات مصطلحية عربية لمصطلحات نقلها عن الفرنسية دون أن يعرفها في صورتها الأصلية(الألمانية).

وهذه المصطلحات هي:

بالعربية	بالفرنسية	بالألمانية
جمالية التقبل	Esthétique de la Réception.	Rezeptionsästhetik
أفق الانتظار	Horizon d'attente	Erwartungshorizont
	Distance Esthetique	Ästhetische Distanz

لقد صاغ حسين الواد هذه المصطلحات صياغة لا يقره فيها المطلعون على نظرية التلقي/ الاستقبال في صورتها الألمانية.

وفي عام ١٩٨٦ صدر مقال للناقد السوري الدكتور نعيم اليافي بعنوان «القارئ والنص» وهو مقال ليس له علاقة بنظرية التلقي/ الاستقبال الأدبي الحديثة التي طوّرها الناقدان الألمانيان هانس - روبرت ياوس (Hans Robert Jauss) وفولفغانغ إيزر (Wolfgang Iser) بقدر مالها علاقة بنظرية القراءة واستجابة القارئ، وهي نظرية ذات مرجعية فكرية أنجلو - أمريكية.

فقد استعان المؤلف بنظرية «الخبرة الجمالية» لجون ديوي وبمقولات بعض النقاد الأنجلو - أمريكيين من أمثال س. هايمان و ر. هاملتون[١٨] ولم يشر إلى التطور النظري الكبير الذي شهدته نظرية التلقي الأدبي على يد ممثلي «مدرسة كونستانس» ياوس وإيزر. ومن الملاحظ أن المؤلف قد رسخ في بحثه مفهوم «التلقي» على حساب مفهوم آخر بدأ ينافسه بقوة هو مفهوم «الاستقبال»، ولكنه لم يتخلَّ عن المفهوم الأخير بصورة تامة، بل واصل استخدامه كمرادف لمفهوم «التلقي». ومن الملاحظ أيضاً أن فحوى مفهوم «التلقي» الذي يستخدمه نعيم اليافي يختلف جذرياً عن فحوى مفهوم «التلقي» لدى ياوس وإيزر. فالمقصود بالتلقي عند اليافي هي الاستجابة الجمالية للقارئ أو «رد الفعل» لديه، وهي مسألة شغلت النقد الأدبي الأنجلو - أمريكي في الخمسينات وبداية الستينات من هذا القرن. وينطبق هذا المفهوم على نوعين رئيسين من الاستجابة أو (رد الفعل) هما: استجابة القارئ العادي واستجابة القارئ الناقد. أما التلقي المنتج وماينجم عنه من تأثر إبداعي وتناصّ فهو لا ينضوي تحت هذا المفهوم[١٩]. والشيء نفسه يمكن أن يُقال عن مفهوم «الخبرة الجمالية» المأخوذ عن عالم النفس الأمريكي جون ديوي. ففحوى هذا المفهوم هو البعد الاستيعابي، أي التطهيري والتأويلي، لعملية التلقي، وذلك خلافاً لمفهوم «الخبرة الجمالية» عند ياوس، وهو مفهوم موسع ينطوي على بعدين إضافيين هما: البعد الإبداعي المنتج والبعد التواصلي[٢٠]. وهكذا أخذت تظهر في الساحة النقدية العربية بدايات بلبلة مصطلحية وفكرية فيما يتعلق بنظرية التلقي/ الاستقبال الأدبي. فقد ارتفعت وتائر الحديث عن «التلقي» و«المتلقي» و«التجربة الجمالية» في النقد الأدبي العربي المعاصر، ولكنّ مضامين هذه المصطلحات تختلف باختلاف المرجعيات الفكرية لمستخدميها. فالمصطلحات النقدية واحدة، ولكنّ المفاهيم ليست واحدة. وتلك إحدى المشكلات الرئيسة للنقد الأدبي العربي المعاصر[٢١].

٣-٢- مرحلة جديدة

وفي أواخر الثمانينات بدأت جهود عربية جديدة لاستيعاب نظرية التلقي/ الاستقبال الأدبي وذلك من خلال تعريب بعض كتابات أعلام مدرسة «كونستانس» وهانس - روبرت ياوس بصفة خاصة. فقد نشرت مجلة «الفكر العربي المعاصر» البيروتية عام ١٩٨٦ ترجمة عربية لمقالة بعنوان «جمالية التلقي والتواصل الأدبي»، وقد أنجز الترجمة عن الفرنسية الناقد المقارن المغربي د. سعيد علوش[٢٢]. وبعد ذلك بعامين نشرت مجلة «العرب والفكر العالمي» ترجمة عربية لمقالة أخرى لياوس وعنوانها «علم التأويل الأدبي حدوده ومهماته»، وقد تمت هذه الترجمة أيضاً عن الفرنسية[٢٣]. لقد أتاحت هاتان المقالتان للرأي العام العربي أن يتعرف نظرية التلقي/ الاستقبال الأدبي بقلم مؤسس هذه النظرية، ولكن المقالتين المذكورتين لا تفيان بالغرض، وقد انطوتا على ماتنطوي عليه الترجمة من لغة وسيطة من مشكلات. فاسم المؤلف (Hans Robert Jauss) تحول إلى «هانز روبير/ روبيرت جوس) بعد أن كان حسين الواد قد قدمه تحت اسم «هانز روبير يوص». وسيشهد اسم ياوس في مرحلة لاحقة تنويعات جديدة مثل «يوس» و«جوز»، ليرتفع عدد تلك التنويعات إلى خمس. ومرد ذلك هو تعدد اللغات الأجنبية التي استُخدمت مصدراً للنصوص الياوسية، وتعدد طرائق المترجمين والمؤلفين العرب في نقل الأسماء الأجنبية إلى العربية. إلا أن الأهم من ذلك هو أنَّ مقالتي ياوس السابقتي الذكر اللتين عربهما الأستاذان سعيد علوش وبسام بركة قد وفرا بالعربية قاعدة مرجعية موثوقة وسليمة لاستيعاب نظرية التلقي/ الاستقبال الأدبي الياوسية، فسدّا بذلك، وإن يكن بصورة أولية وجزئية، ثغرة معرفية حقيقية في المكتبة النقدية العربية. ولقد برزت مشكلة تعريب المصطلح النقدي في هذين المقالين، اللذين عُرضت فيهما نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي بصورة وافية نسبياً، واستُخدم فيهما جانب كبير من الجهاز المصطلحي لتلك النظرية.

وظهرت على هذا الصعيد تناقضات واختلافات بخصوص تعريب المصطلحات الرئيسة، بل لم يكن هناك إجماع حتى على المعادل العربي لمصطلح (Rezeption) الذي سُميت النظرية بأكملها وفقاً له، وذلك على الرغم من أن المقالتين قد تُرجمتا عن لغة مصدر واحد هي الفرنسية. وفيما يلي قائمة بأهم مصطلحات نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي في صورتها الأصلية (الألمانية) وبمعادلاتها العربية المختلفة كما وردت في مقالتي هانس – روبرت ياوس اللتين نقلهما إلى العربية الدكتوران سعيد علوش وبسام بركة:

في ترجمة د. بسام بركة	في ترجمة د. سعيد علوش	المصطلح بالألمانية
–	يستقبل	Rezipieren
التلقي	الاستقبال	Rezeption
التلقي المنتج		(produktive Rezeption)
	المستقبل	Rezpient
جمالية التلقي	آ – جمالية التلقي ب – جمالية الاستقبال ت – الجمالية الاستقبالية	Rezeptionsästhetik
	فعل استقبال	Rezeptionsakt
	تاريخ استقبال	Rezeptionsgeschicht
أفق الانتظار	أفق الانتظار	eErwartungshorisont
	أفق التجربة	Erfahrungshorizont
غلم التأويل	الهرمنوتيكية	Hermeneutik
علم التأويل الأدبي	هرمنوتيكية أدبية	(Literarische Hermeneutik)
تأويلي	آ – تأويلي ب – هرمنوتيكي	hermeneutisch

المصطلح بالألمانية	في ترجمة د. سعيد علوش	في ترجمة د. بسام بركة
Konretisation	تجسيد	تجسيد
Kunstwerk	العمل الفني	
(offenes KUnstwerk)	العمل الفني المفتوح	النص المفتوح
Auslegung	التأويل	التفسير
(Interpretation)		
Immanente Interpretation	الضمنية	التفسير المباشر (المحايد)
Diskurs (Literarischer)	الخطاب الأدبي	الخطاب الأدبي
Paradigma	النموذج	النموذج
Paradigmenwechsel	تغيير النموذج	تغيير النموذج
ästhetische Erfahrung	التجربة الجمالية	التجربة الجمالية
Literarische Kommunikation	التواصل الأدبي	
ästhetische Norm	المقياس الجمالي	الحكم الجمالي
Kommunikative Funktion	الوظيفة التواصلية	
Poesis	الشعرية	الشاعرية
Intertextualität	التناص	التناص
Methodik		المنهجية
Philolgie		علم الفقه
Philologisch		فقهي
Alterität	الغيرية	الغيرية
Horizont	الأفق	الأفق
Horizontverschmelzung	تغيير الأفق	

إن الاختلاف بين سعيد علوش وبسام بركة يتعلق بالدرجة الأولى بصياغة المفهومات الأساسية لنظرية الاستقبال/ التلقي، وفي مقدمتها مفهوم "Rezeption" والمفهومات المرتبطة به أو المشتقة منه. فقد عرب سعيد علوش هذه الكلمة تارة بـ«الاستقبال» وتارة بـ«التلقي»، وتحدث عن «جمالية الاستقبال» و«الجمالية الاستقبالية»، و«المستقبل»، و«فعل الاستقبال» و«تاريخ الاستقبال»، ولكنه تحدث أيضاً عن «جمالية التلقي». أما بسام بركة فقد اعتمد معادلاً مصطلحياً واحداً (Rezeption) هو «التلقي»، فتحدث عن التلقي المنتج و«جمالية التلقي»، وهذا من حيث المبدأ هو الحل الأفضل لترجمة المصطلح. وتُلاحَظ الظاهرة عينها بخصوص مصطلح رئيس آخر هو (Hermeneutik) والصفة المشتقة منه (Hermeneutisch). فسعيد علوش يتحدث عن «الهرمنوتيكية» وعن «هرمنوتيكي»، ولكنه يستخدم في السياق نفسه مصطلح «تأويلي»، دون أن يلزم نفسه بصيغة واحدة للمصطلح السابق الذكر. أما بسام بركة فقد استخدم مصطلح «علم التأويل»، وتشتق منه صفة «تأويلي»، وأظهر بذلك حزماً في الشؤون المصطلحية. إلا أنه من الملاحظ أن المترجمين كليهما قد اتفقا على تعريب مصطلح رئيس ثالث هو (Erwartungshorizont) بـ«أفق الانتظار»، وهي الترجمة العربية للمفهوم الفرنسي (Horizon d'attente). وفي رأينا فإن المترجمين قد جانبهما الصواب في ذلك، بسبب عدم معرفتهما الصورة الأصلية، أي الألمانية، لهذا المفهوم المؤلَّف من كلمة مركبة من اسمين هما: (Erwartung) و(Horizont) أي الأفق واسم Erwartung مشتق من فعل erwarten (يتوقّع)، لا من فعل (Warten) (ينتظر)، علماً بأن الفعلين مشتقان من جذر واحد، والفرق بينهما مقتصر على مقطع (-er). إلا أن الفارق الدلالي واضح وغني عن الشرح[٢٥]. ولكن ذلك الفرق قد فات ناقل كلمة (Erwartungshorizont) من الألمانية إلى الفرنسية، فوقع في خطأ ترجمي واضح، ثم جاء المترجمون والمؤلفون العرب الذين يستخدمون الفرنسية لغة مصدر وأخذوا بهذه الصيغة الخاطئة. أما الترجمة الصحيحة

فهي «أفق التوقع» أو «أفق التوقعات». وثمة إشكال ترجمي مصطلح يتعلق بمفهوم (immanente Interpretation)، الذي ترجمه سعيد علوش بـ«التفسير الضمني»، بينما استخدم بسام بركة تعبير «التفسير المباشر»، وأضاف إلى ذلك صفة (محايث) واضعاً إياها بين هلالين، مما أوقع القارئ في حيرة شديدة. فهل العلاقة بين صفتي (مباشر) و(محايث) علاقة ترادف؟ وفي كل الأحوال فإن تعريب كلمة (immanent) بـ(مباشر) هو تعريب خاطئ، والترجمة الصحيحة لهذه الكلمة هي «ضمني»[٢٦]. إلا أن المهمة الترجمية المصطلحية الأكثر إلحاحاً تتمثل في التوصل إلى معادلات عربية لمصطلحي (Rezeption) و(Hermeneutik) ومايتفرع عنهما ويُشتَق منهما من مصطلحات. وفي رأينا فإن لترجمة المصطلح الأول بـ«استقبال» عدة فوائد، أبرزها أن هذه الكلمة هي المعادل العربي الأصح معجمياً[٢٧]، وأن الاشتقاق من فعل (استقبل) أيسر من الاشتقاق من فعل (تلقّى) المعتل الآخر، ناهيك عن أن هذا الفعل ليس المعادل المعجمي الصحيح لفعل -re) (zeptieren الألماني[٢٨]. إلا أنه من جهة أخرى لا مجال لإنكار أن مصطلح «التلقي» قد حظي في النقد الأدبي العربي بانتشار يفوق بكثير مصطلح (الاستقبال)، وهذا ينطبق أيضاً على مصطلحي (المتلقي) و(تلقّى)، فهما أكثر وروداً في الأدبيات النقدية العربية من «المستقبل» و«استقبل». ولذا فإن الدعوة للتخلي عن مصطلح «التلقي» وتفرعاته لصالح «الاستقبال» وتفرعاته لن يكتب لها نجاح كبير، ونتوقع أن يستمر التنافس بين هاتين الصيغتين طويلاً، علماً بأن الصيغة الرديفة الثالثة، أي (التقبل) لم تخلِ الساحة النقدية العربية بصورة كاملة[٢٩]. وفي المرحلة الراهنة نعثر في الأدبيات النقدية العربية على الصيغ الثلاث. أما فيما يتعلق بمصطلح -Her) (meneutik، وهو مصطلح فلسفي معروف عربياً تحت اسم «علم التأويل»[٣٠] فليس هناك مايسوّغ ترجمته بـ(الهرمنوتيكية)، والتحدث عن «هرمنوتيكية أدبية»، وماشابه ذلك. فمصطلح «التأويل» مصطلح فلسفي عربي مستقرّ ومتّفق عليه، وهو مصطلح سهل الاستعمال، خلافاً لمصطلح «الهرمنوتيكية» الثقيل.

٣-٣- الرافد الانكليزي لاستيعاب نظرية التلقي/ الاستقبال

لئن كانت اللغة الفرنسية وثقافتها قد مثّلتا في أول الأمر المصدر الرئيسي لاستيعاب نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي في الوطن العربي، فإنّ اللغة الانكليزية مالبثت أن برزت كمصدر رئيس ثانٍ لذلك الاستيعاب. فالمؤلفات الرئيسة لعلمي تلك النظرية «هانس - روبرت ياوس» (H.R.Jauss) وفولفجانغ إيزر (W.Iser) قد تُرجمت إلى الانكليزية (وإلى الفرنسية) بعد فترة وجيزة من صدورها بالألمانية، وذلك لسبب معروف، هو أن التبادل الثقافي من خلال الترجمة يتم بين المجتمعات الأوروبية والغربية بسرعة وكثافة، خلافاً للتبادل الثقافي بين تلك المجتمعات وبين المجتمع العربي[٣١]. وقد تمثل أهم نشاط على صعيد استيعاب نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي عن الانكليزية في تعريب كتاب «نظرية الاستقبال» مقدمة مقارنة للناقد الانكليزي «روبرت سي هولوب» في مطلع التسعينات[٣٢]. إنه الكتاب الأول (والوحيد إلى الآن) بالعربية حول هذا الاتجاه النقدي الأجنبي. ولذا فهو يستحق منا وقفة متأنّية.

لقد صدر هذا الكتاب في الأصل بغرض «تقديم نظرية الاستقبال لأولئك الذين يعرفون القليل أو لا يعرفون شيئاً من الألمانية»، كما يقول المؤلف[٣٣]، وفي ذلك اشارة واضحة إلى الحواجز اللغوية التي حالت دون أن يتعرّف القرّاء الناطقون بالانكليزية تلك النظرية. وفي الواقع لقد كان للحاجز اللغوي دور كبير في بطء استيعاب نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي ذات المنشأ الألماني خارج ألمانيا. صحيح أن الألمانية هي لغة أكبر جماعة بشرية ضمن «الاتحاد الأوروبي»، إلا أنها لغة محدودة الانتشار خارج الأقطار الناطقة بها[٣٤]. ولذا فإن العالم الخارجي لا يستوعب الانجازات الثقافية الألمانية إلا ببطء وتأخّر. وتنطبق هذه المقولة على استيعاب نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي في الوطن العربي، الذي تعاني علاقاته الثقافية واللغوية بألمانيا من تأخر شديد، ومازال يستوعب مايستوعبه من الثقافة

الألمانية عبر لغات وسيطة تأتي الانكليزية والفرنسية في مقدمتها[٣٥]. فإذا كان استيعاب هذه النظرية في الأقطار الناطقة بالانكليزية والفرنسية يعاني من البطء الناجم عن الحواجز اللغوية، فمن الطبيعي أن يكون استيعابها في الوطن العربي أكثر بطأً. وعلى أيّة حال فليس من قبيل الصدفة أن الكتاب الوحيد الذي يعرّف القرّاء العرب بنظرية الاستقبال/ التلقي هو كتاب مترجَم عن الانكليزية، وأن يتأخّر صدور ذلك الكتاب إلى عام ١٩٩٢. ولقد كان من المحتمل أن يشكّل صدور هذا الكتاب بالعربية نقلة كبيرة على صعيد استيعاب نظرية الاستقبال/ التلقي في الوطن العربي. إلا أنّ ذلك يتوقف بالدرجة الأولى على أمرين هما:

١ - مدى نجاح المؤلف روبرت سي هوليوب في عرض نظرية الاستقبال/ التلقي بصورة وافية ورصينة.

٢ - جودة الترجمة العربية لهذا الكتاب، بمعنى:

١ - أن تكون ترجمة كاملة للنص، لا تسقط منه شيئاً.

٢ - أن تكون دقيقة وأمينة في أداء المضمون الفكري للكتاب.

٣ - أن تتعامل مع الجهاز المصطلحي لنظرية الاستقبال/ التلقي بصورة جيّدة.

٤ - أن تكون سليمة من حيث اللغة، سلسة وأنيقة على صعيد الأسلوب.

إن إنجاز ترجمة تتوافر لها هذه المواصفات يتطلب أن توكل تلك المهمة الترجمية إلى مترجم يمتلك كفاءة علمية وثقافية عالية، إلى جانب امتلاكه كفاءة لغوية متطورة على صعيد لغتي المصدر والهدف.

هل توافر الشرطان السابقا الذكر لكتاب روبرت سي هوليوب في ترجمته العربية؟ يقدم هذا الكتاب عرضاً مبسّطاً ووافياً وسلساً لنظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي انطلاقاً من أنّ القارئ الانكليزي لا يعرف الكثير عن تلك النظرية وعن سياقها الفكري والتاريخي، مما يزيد احتمالات إساءة

فهمهما، والخلط بينها وبين نظرية «استجابة القارئ» الواسعة الانتشار في النقد الأنجلو - سكسوني الحديث[٣٦]. وإذا كان النقص في المعلومات المتعلقة بنظرية الاستقبال/ التلقي وبجذورها الفكرية والتاريخية كبيراً في الساحلة الأنجلو - سكسونية، فإنّ النقص السائد في الساحة العربية بهذا الخصوص أكبر بكثير[٣٧]. من هنا فإنّ اختيار كتاب روبرت سي هوليوب للترجمة إلى العربية هو اختيار صائب، وبوسع الترجمة العربية لهذا الكتاب أن تسدّ ثغرة كبيرة في المكتبة النقدية العربية. ولكن ماذا عن الشرط الثاني، أي جودة الترجمة؟ إن أول مايلاحظه قارئ الترجمة العربية لكتاب هوليوب هو أن هذه الترجمة قد خلت من الهوامش والإحالات، ومن فهرس للمصادر والمراجع، مما يعني أن هذه الترجمة غير كاملة، وبالتالي غير موثوقة علمياً. وعلى الصعيد اللغوي والأسلوبي من الملاحظ أن المترجم، الذي لا يملك خبرة ولا كفاءة ترجمية كبيرة، لم يتحرر من إسار لغة المصدر وخصائصها النحوية والتركيبية والأسلوبية، فجاءت الترجمة ركيكة مفككة غير مفهومة في كثير من المواضع، تطغى العجمة على لغتها وأسلوبها، مما يولد في نفس القارئ الاشمئزاز. إننا أمام ترجمة تصلح لأن تُدرّس كنموذج للترجمة الرديئة لغة وأسلوباً. ومن البديهي أن أداء لغوياً سيئاً كهذا ينعكس بصورة سلبية على أداء المعنى أو المضمون الذي يتعرض للتشويه ويصبح غير مفهوم. فسلامة الأداء اللغوي والأسلوبي في الترجمة هي شرط ضروري لسلامة الأداء المعنوي أو الدلالي.

أما الأمر الثاني الذي يلفت انتباه قارئ كتاب «نظرية الاستقبال» فهي مجزرة أسماء الأعلام الأجانب، والألمان منهم على وجه الخصوص، وهي مجزرة لم يسلم منها اسم مؤلف الكتاب نفسه (Robert C.Holub)، الذي تحوّل بقدرة قادر إلى «روبرت سي هول». أما اسم رائد نظرية الاستقبال/ التلقي (Hans Robert Jauss) فهو تارة «جوز» وتارة أخرى «ياوس». ونظراً لأن المترجم قد أورد أسماء الأعلام بالعربية فقط ولم يوردها بلغتها الأصلية أيضاً، كما هو متعارف عليه في المؤلفات الرصينة، فقد أصبح من

الصعوبة بمكان تبيّن كثير من الأسماء وأصحابها. إنّ القارئ ينبغي أن يكون من «محضّري الأرواح» أو المنجمين إذا شاء أن يعرف حقاً من هو: «هوشوت» أو «ويس»، أو «اينزسبرغ»، أو «أندريس» أو «شليماشير» أو «لاونثال». (٣٨) إن هذه المجزرة المخجلة ماكانت لتقع لو تقيّد مترجمنا الحصيف بالتقليد الثقافي المشار إليه آنفاً، ولكن يبدو أن الاستخفاف بالمتلقي وبالجمهور قد تخطّى كل الحدود.

ومن الأمور التي تستحقّ أن يتوقف المرء عندها في سياق الحديث عن هذا الكتاب مسألة المصطلح النقدي. فنظراً لأن هذا الكتاب ينطوي على أوسع عرض لنظرية الاستقبال/ التلقي بالعربية، فإنّه مؤهّل لأن يقدم مساهمة جوهرية في بلورة الجهاز المصطلحي لتلك النظرية وترسيخه. وعلى هذا الصعيد كان بوسع المترجم أن يستفيد من الجهود المصطلحية التي بذلها زملاؤه حسين الواد وسعيد علوش وبسام بركة، إلا أنه ليس هنالك مايشير أو يدل على أن رعد جواد قد استفاد من تلك الإمكانية، بل إنّ كل القرائن تدل على أن المترجم ليس على اطلاع على مابذله سابقوه من جهود على صعيد استيعاب نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي وصياغة مصطلحاتها النقدية بالعربية. فهل يمكن أن يتوحد الجهاز المصطلحي لهذه النظرية ويستقر إذا قام المترجمون اللاحقون بتجاهل ماأنجزه سابقوهم؟!

مهما يكن من أمر فإن مترجم كتاب «نظرية الاستقبال» قد قدم حلولاً للمسائل المصطلحية المتعلقة بتلك النظرية، وهي حلول لابدّ من إخضاعها للدراسة والتحليل والتقييم. إن أول مايلاحظه المرء على هذا الصعيد هو أن المترجم قد حزم أمره فيما يتعلق بتعريب مصطلح لصالح صيغة (الاستقبال)، وأعرض عن البديلين الآخرين: «التلقي» و«التقبل». وهو يتحدث عن «جمالية الاستقبال» و«الاستقبال الكوني» و«الاستقبال المنتج» و«المستقبل» و«استقبال الخبرة» و«سوسيولوجيا الاستقبال». وفيما يتعلق بالمفاهيم الرئيسة الأخرى لنظرية الاستقبال/ التلقي فقد عربها المترجم على النحو الآتي:

المصطلح بالألمانية	الترجمة العربية	ملاحظات والصيغة البديلة
ästheitische Erfahrung	الخبرة الجمالية	التجربة الجمالي
ästhetische Distanz	المسافة الجمالية	التباعد الجمالي
Apologie	اعتذار	أسس - نظرية - دفاع
Akt des Lesens	سلوكيات القراءة	فعل القراءة - عملية القراءة
Erwartungshorizont	أفق التوقعات	
Geschmack	الذائقة	الذوق
Hermeneutik (literarische)	التأويل (الأدبي) التأويلية	علم التأويل (الأدبي)
Horizont (verschmelzunt)	آفاق مدمجة/ دمج الآفاق	انصهار الآفاق
historischer H.	أفق التاريخ	الأفق التاريخي
individueller H.	أفق الفرد	الأفق الفردي
immanente Interpretation	التحليل الداخلي	التفسير الضمني
Kommunikation	الاتصالية	التواصل
Kommunikative	اتصالي	تواصلي
Leerstelle	الفراغ - الشاغر	الموضوع الفارغ
Negative Ästhetik	جمالية السلبية - جماليات السلبية	الجمالية السلبية
Provokation	المثير	الاستفزاز/ التحدّي
Realisation	التجسيم/ المحسوسات	التجسيد/ التحقق
Repertoire	ذخيرة	احتياطي/ مخزون
Sinnpotential	الموضوع الكامن	المعاني الممكنة
Thema	الثيمة	الموضوع
Wirkungsgeschichte	التاريخ الفعال/ التاريخ المؤثر	تاريخ الفاعلية/ تاريخ التأثير

إذا أنعم المرء النظر في الحلول التي قدمها المترجم لمشكلات تعريب مصطلحات نظرية الاستقبال/ التلقي فإنه يجد أن قسماً كبيراً من المعادلات المصطلحية التي استخدمها بعيد عن الصواب وغير مناسب، لأنه يقوم على إساءة فهم أو على عدم فهم المصطلح النقدي الأجنبي (وعدم فهم محتوى النص المترجم نفسه)، أي إلى عدم توافر شرط ضروري ولازم لأية ترجمة صحيحة. فالترجمة العربية لكتاب روبرت سي هوليوب تحوي مؤشرات كثيرة تدل على أن المترجم قد نقل إلى العربية نصاً لم يفهمه أو أساء فهمه جزئياً أو كلياً في لغة المصدر، وذلك نتيجة لنقص في كفاءته اللغوية والعلمية والثقافية. أما السبب الثاني الذي ترجع إليه رداءة الترجمة فيتمثل في عدم امتلاك المترجم تلك الكفاءة على صعيد لغة الهدف أيضاً، مما جعله غير قادر على أداء مضمون النص بالعربية أداءً سليماً وواضحاً. وقد ظهر هذا النقص في الكفاءة الترجمية بشكل خاص على الصعيد المصطلحي. فالنص حافل بمصطلحات لم يسمع بها، ولن يفهمها قارئ عربي مهما أجهد نفسه، وهذه عينة من تلك «المصطلحات»: الفردانية الابداعية - الوظيفة التلقائية - المهيمنات - المعالجة الجوهرية - البنى المخططة - المصادرة الدورية - الشخصانية الجمالية - تاريخ الروح - اللغويات النصية - الموضوعانية - المعنى السرمدي - المنهج المتزامن - عدم التعاصر - النموذج التطويري - التاريخانية - النفاذية - تجارة اللغة - الايروس - الاستجابة الكونية - الباحث الرومانسي (في آداب اللغات الرومانية الأصل) - الرأي التساؤلي - البناء الاتساقي - اللاتساوق - الفراغ التيمي - القراءة المضيئة - النفي الثانوي - المزاوجة المشكّلة - اللاتشكلية. إن خلطاً مصطلحياً كهذا يرجع إلى عدم إحاطة المترجم بمصطلحات نظرية الاستقبال وبمعانيها في لغة المصدر، أو في لغة الهدف، أو في الاثنتين معاً، وإلى عدم إلمامه بعلم المصطلح.

وفي كل الأحوال فإن الترجمة العربية لكتاب روبرت سي هوليوب،

التي كان من الممكن أن تشكّل قفزة كبيرة إلى الأمام على صعيد استيعاب نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي في العالم العربي، قد شكّلت انتكاسة كبيرة لذلك الاستقبال على المستويات كلّها. ولئن كان لهذه الترجمة من فائدة فهي تتمثل في أنها قدمت نموذجاً سلبياً ملموساً لترجمة النصوص النقدية الأجنبية إلى العربية. ومن الطبيعي أن تقدّم ترجمات رديئة كهذه حججاً لدعوات الانعزالية الثقافية، ولن يدهشنا البتة أن ترتفع إثر صدور ترجمات من هذا النوع أصوات تنادي بوضع حد للفوضى الفكرية والمصطلحية في الساحة النقدية العربية.

لم يشكّل كتاب روبرت سي هوليوب الحلقة الأخيرة في استيعاب نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي في الوطن العربي، فقد قامت مجلتا (آفاق) و(دراسات لسانية وسيميائية) المغربيتان حديثاً بتخصيص ملفين لتلك النظرية، ونشرت جريدة (أنوال) اليومية المغربية سلسلة مقالات في الموضوع نفسه[٣٨]، وهذا يدل على استمرار الاهتمام العربي بنظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي، بل على تنامي الاهتمام بتلك النظرية في الساحة المغربية على وجه الخصوص، وقد يحمل لنا المستقبل القريب مفاجآت على هذا الصعيد.

٤ - خلاصة واستنتاجات

ماذا يُستخلص من هذا العرض التاريخي النقدي لاستيعاب نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي في الوطن العربي؟ إن أهم النتائج التي يمكن استخلاصها هي في رأينا:

١ - إن ما صدر بالعربية إلى الآن حول تلك النظرية لا يمكن أن يُعتبر أساساً علمياً رصيناً وافياً لاستيعابها. فهو - بصرف النظر عن كتاب هوليوب - يتألف بالدرجة الأولى من عدد محدود جداً من المقالات المترجمة، التي صدر بعضها في المشرق العربي والبعض الآخر في مغربه، وهو في جميع الأحوال لا يقدّم للرأي العام العربي أكثر من صورة مشوّهة

ممسوخة عن نظرية الاستقبال/ التلقي. إن الوثائق والكتابات الرئيسة لتلك النظرية، أي مؤلفات ياوس وايزر، لم تُترجَم بعد إلى العربية، وقبل ذلك لا يمكن التحدث عن استيعاب جاد أو رصين.

٢ – إن ماصدر بالعربية إلى اليوم حول نظرية الاستقبال/ التلقي من ترجمات وكتابات لا يستند إلى المرجعية الأصلية (اللغوية والثقافية) لتلك النظرية، بل يستند إلى مرجعية لغوية وثقافية وسيطة (إنكليزية أو فرنسية) مما ضاعف من احتمالات سوء الفهم الفكري والمصطلحي.

٣ – لم يكن الاستيعاب العربي لنظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي وليد تفاعل ثقافي مباشر بين الساحتين الثقافيتين العربية والألمانية، بل وليد التفاعل مع ساحتين ثقافيتين وسيطتين، مما أدى أيضاً إلى تأخّر ذلك الاستيعاب. فالوثائق الأساسية لتلك النظرية قد صدرت بين أواخر الستينات ومطلع الثمانينات، بينما لم يبدأ استيعابها عربياً إلا في النصف الثاني من الثمانينات، ولم يشمل بعد المؤلفات النظرية الرئيسة لياوس وايزر. وهذه حالة إضافية تؤيد وجهة النظر الواسعة الانتشار القائلة بأن العرب لا يبدأون باستيعاب الاتجاهات النقدية الأجنبية إلا بعد أن تتقادم تلك الاتجاهات ويتم تجاوزها في ثقافاتها الأصلية من قبل اتجاهات جديدة.

٤ – لم يشهد ذلك الاستيعاب تراكماً معرفياً يفضي إلى تقدم شاقولي باتجاه العمق، بل راوح في مكانه عند مستوى معين من المعلومات والمعارف. وسبب ذلك هو أن الاستيعاب المذكور قد اقتصر على حلقات أو نشاطات مبعثرة، لا يربط بينها رابط من أي نوع، ولا تسترشد بخطة، ولم يقم بين أصحابها أي تواصل. فكل من هؤلاء يتصرف ضمنياً وكأنه الرائد الأول والسابق إلى اكتشاف نظرية الاستقبال/ التلقي.

٥ – شكّلت الفوضى المصطلحية أوضح تعبير وأبرز مظهر من مظاهر الأزمة التي يعاني منها استيعاب نظرية الاستقبال/ التلقي في الوطن العربي. إن مايقارب عقداً من الزمن لم يكن كافياً للتوصل إلى صيغة عربية موحّدة

للمصطلحات الرئيسة، ولا حتى لتسمية هذه النظرية، وإلى يومنا هذا تتعايش في الساحة النقدية العربية ثلاث صيغ هي «التلقي» و« الاستقبال»، و«التقبّل». ولئن كانت تلك هي حال المصطلح الأول، فما بالك بالمصطلحات الأخرى؟!

٦ - إن نظرية نقدية تلك أوضاع استيعابها عربياً لن تكون فرص الاستفادة منها تطبيقياً في التعامل مع الإبداعات الأدبية العربية كبيرة. فالاستيعاب الجاد الرصين لأية نظرية نقدية هو المقدمة الضرورية لاستخدام تلك النظرية تطبيقياً.

٧ - ونظرية نقدية ذلك هو مستوى استيعابها عربياً لن تكون قادرة على محاورة الاتجاهات النقدية الأخرى المتواجدة في الساحة العربية. فمحاورة تلك الاتجاهات تتطلب درجة كافية من التقدم ووضوح الماهية. ونظرية لم تتضح معالمها وأسسها ومصطلحاتها، بل لا تُعرف على وجه الدقة أسماء أعلامها، هي نظرية غير مؤهلة لأن تحاور النظريات والاتجاهات النقدية الأخرى. وبالفعل فإننا لا نعرف حالة واحدة تمّ فيها حوار كهذا.

وباختصار فإن رداءة استيعاب نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي في العالم العربي قد حالت دون أن تتمكّن تلك النظرية من القيام بدور مفيد في الساحة النقدية العربية المعاصرة، وحولّت ذلك الاستيعاب إلى مصدر إضافي للبلبلة الفكرية والمصطلحية. إلا أنه لا يجوز لهذه الحقيقية المؤسفة أن تحجب عن أبصارنا حقيقة أهم، ألا وهي أن نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي هي أحدُ التيارات والاتجاهات الأساسية في النقد الأدبي العالمي المعاصر، وأنها منهج نقدي يناقش في المحافل النقدية الدولية بكلّ جديّة، وأنّ ظهورها قد مثّل نقطة تحول في تاريخ النقد الأدبي المعاصر(٣٩). إنّ دراسات الاستقبال/ التلقي الأدبي بأشكالها المختلفة تشغل حيّزاً كبيراً من رقعة الدراسات النقدية المعاصرة في العالم، وإذا كانت تلك الدراسات قد أغنت الحياة النقدية والأدبية في ثقافات ومجتمعات كثيرة استوعبت نظرية

الاستقبال/ التلقي استيعاباً جديّاً لائقاً، فمن المؤكد أن النقد الأدبي العربي يمكن أن يجتني بدوره من هذه النظرية فوائد كبيرة. ولكن ذلك يتوقف أولاً وقبل أي شيء آخر على استيعابها بالجديّة والرصانة اللتين بيّنّا مقوماتهما في بداية هذه الدراسة. ومن المؤكد أن هذه المقولة لا تنطبق على نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي وحدها، بل تنطبق أيضاً على الاتجاهات والنظريات والمناهج النقدية الأجنبية كلها. فبقدر مانستوعبها بصورة رصينة وجدية، بقدر مانكون قادرين على امتلاكها وتحويلها إلى عامل إغناء وتطوير للنقد الأدبي العربي المعاصر. وبقدر مانسيء استيعاب تلك الاتجاهات والنظريات، (وهذا مايعتبر استيعاب نظرية الاستقبال/ التلقي الأدبي مثالاً له) بقدر مايتحول ذلك الاستيعاب إلى مصدر لتلك الفوضى الفكرية والمصطلحية التي كثر التذمر منها في الساحة النقدية العربية.

الهوامش

(١) جرت بين الثقافتين العربية والأوروبية عملية مثاقفة مبكّرة إبّان العصر العباسي، ولكن العرب لم ينجحوا آنذاك في استيعاب الفكر النقدي اليوناني القديم بصورة صحيحة. راجع بهذا الخصوص: عباس، احسان (١٩٩٣) ص٢٦ ومايليها، الخوري، شحادة (١٩٨٨) ص٤٦.

(٢) بخصوص البنى المتناقضة في العلاقات الثقافية الدولية راجع:
Tibi, Bassam (1981) (1984).

(٣) يرجع الفضل في بلورة هذه المقولة إلى عالم الأدب المقارن الروسي الشهير فيكتور جيرمونسكي. راجع بهذا الشأن كتابنا (١٩٩١)، ص٢٢٧.

(٤) راجع موقفنا من مقولة (الغزو الثقافي) في مقالتنا (١٤/ ١١/ ١٩٨٧).

(٥) كان الناقد الدكتور محمد مندور من أوائل المثقفين العرب الذين وعوا هذه المسألة. راجع كتابه (١٩٨٣).

(٦) راجع بهذا الخصوص: عصفور جابر د. (١٩٨٢).

(٧) راجع مقالتنا (٢٣/ ١٢/ ١٩٩٣)، وراجع كذلك: تامر، فاضل (١٩٩٤)، ص١٦٩ - ١٨٣.

(٨) من المؤلفين العرب الذين سعوا إلى تقديم الاتجاهات النقدية الأوروبية للرأي العام العربي بأقلامهم وليس من خلال الترجمة الدكتور صلاح فضل في كتابيه المتعلقين بـ (الواقعية)

(١٩٨٧) و«البنيوية» (١٩٨٧).

(٩) من النقاد العرب الذين دعوا في وقت مبكر إلى الحذر في تطبيق الأفكار النقدية الغربية على الابداع الأدبي العربي الدكتور محمد مندور. راجع كتابه (١٩٨٣)، ص٦٨.

(١٠) لقد برهن عدد لا يستهان به من النقاد العرب المعاصرين، من أمثال كمال أبو ديب ومحمد براده وسعيد يقطين ويمنى العيد وعبد الكريم حسن وعبده الله الغزامي ومحمود أمين العالم وغيرهم على إمكان استخدام المناهج النقدية الغربية الحديثة في التعامل التطبيقي مع النتاجات الأدبية العربية.

(١١) راجع: الواد، حسين (١٩٨٥)، ص٥٥-٨٢.

(١٢) راجع على سبيل المثال لا الحصر: درويش، العربي حسن (١٩٩١).

(١٣) راجع: اصطيف، عبد النبي (١٩٨٣) و(١٩٨٦).

(١٤) لم يترجم حتى اليوم أي شيء يتعلق بنظرية الاستقبال الأدبي عن الألمانية مباشرة، رغم وجود عشرات بل مئات المتخصصين في الأدب الألماني القادرين على القيام بذلك. راجع مقالنا (١٩٨٩) و(١٩٩٠).

(١٥) راجع: الواد، حسين (١٩٨٥)، ص٥٥-٨٢.

(١٦) نفسه، ص٧٨.

(١٧) نفسه، ص٨١.

(١٨) راجع: اليافي، نعيم (١٩٩٢) ص٥٩ ومايتبعها.

(١٩) راجع بهذا الخصوص كتابنا (١٩٩١ - ١٩٩٢)، الفصل المتعلق بالتأثر الابداعي، ص٢٢٤ ومايتبعها، وراجع المقدمة النظرية لكتابنا (١٩٩٣)، ص١١-٢٥.

(٢٠) راجع بهذا الشأن Jauß, Hans Robert (1982).

(٢١) لمزيد من المعلومات حول هذه المسألة راجع: ثامر، فاضل (١٩٩٤)، ص١٦٩-١٩٢.

(٢٢) راجع: جوز، هانز روبير (١٩٨٦).

(٢٣) نفسه (١٩٨٨).

(٢٤) تمتلك اللغة الألمانية خاصية دمج كلمات مختلفة في كلمة واحدة، دون اللجوء إلى صيغة الإضافة.

(٢٥) راجع Schregle, Götz.

(٢٦) نفسه.

(٢٧) نفسه.

(٢٨) نفسه.

(٢٩) راجع: البشير، محمد الحاجي (١٩٩٤).

(٣٠) راجع بهذا الخصوص: صليبا، جميل (١٩٨٢)، ص٢٣٤.

(٣١) راجع بهذا الخصوص: اصطيف، عبد النبي (١٩٨٣) وتاديبه، جان ايف (١٩٩٣)، ص٢٦١.

(٣٢) راجع: هوليوب، روبرت سي (١٩٩٢).

(٣٣) نفسه.

(٣٤) راجع بهذا الخصوص: Ammon, Ulrich (1991).

(٣٥) راجع بحثنا (١٩٩٠).
(٣٦) راجع هوليوب، روبرت سي (١٩٩٢)، ص٩ ومايتبعها.
(٣٧) صدرت في النصف الثاني من السبعينات ترجمات انكليزية وفرنسية لبعض مؤلفات ياوس وايزر الرئيسة، بينما لم ينقل إلى العربية حتى اليوم أي من تلك المؤلفات.
(٣٨) راجع علابوش، عزيز (١٩٩٣).
(٣٩) راجع بهذا الشأن: Zima, Peter V.(1991), S,215 ff.

المراجع

١ - بالعربية

- أصطيف، عبد النبي (١٩٨٣): في البحث عن دور القارئ، مجلة المعرفة، دمشق، العدد ٢٥١، ١٩٨٣، ص٢٤٤-٢٥٠.
- أصطيف، عبد النبي (١٩٨٦): القارئ والنص، استجابة متلق. مجلة (المعرفة)، العدد ٢٩٨-٢٩٩، ص٢٣٣-٢٤٢.
- البازي، عبد اللطيف (١٩٩١): صورة المتلقي في القصيدة العربية المعاصرة. مجلة (آفاق)، الرباط، ٢/ ١٩٩١، ص٨٥-١٠٤.
- البشير، محمد الحاجي (١٩٩٤): الانتاج الشعري والتقبل. مجلة (كتابات معاصرة)، بيروت، العدد ٢٠، كانون الثاني ١٩٩٤، ص١٧-٢٢.
- تادييه، جان - ايف (١٩٩٣): النقد الأدبي في القرن العشرين. تر. قاسم مقداد، دمشق، وزارة الثقافة.
- ثامر، فاضل (١٩٩٤): اللغة الثانية. الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي.
- جوز، هانز روبير (١٩٨٦): جمالية التلقي والتواصل الأدبي. تر. سعيد علوش. مجلة (الفكر العربي المعاصر)، بيروت، العدد ٣٨، آذار ١٩٨٦، ص١٠٦-١١٦.
- جوز، هانز روبيرت (١٩٨٨): علم التأويل الأدبي حدوده ومهماته. تر. بسام بركة، مجلة (العرب والفكر العالمي)، بيروت، العدد ٣/ ١٩٨٨، ص٥٣-٦٠.
- الخوري، شحادة (١٩٨٨): الترجمة قديماً وحديثاً. تونس، دار المعارف.
- درويش، العربي حسن (١٩٩١): النقد الأدبي الحديث. القاهرة، مكتبة نهضة مصر.
- صليبا، جميل (١٩٨٢): المعجم الفلسفي، ج١، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
- عباس، إحسان (١٩٩٣): ملامح يونانية في الأدب العربي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ط٢.
- عبود، عبده (١٩٨٧): الغزو الثقافي وسبل مواجهته. جريدة (تشرين)، دمشق، ١٤/ ١١/ ١٩٨٧.
- عبود، عبده (١٩٨٩آ): اللغة الألمانية من منظور ثقافي عربي. مجلة جامعة البعث، حمص، العدد٦، ١٩٨٩، ص٢٧١، ٣٠٠.

- عبود، عبده (١٩٩٠): التشويه المضاعف. واقع مشكلات التعريب عن الألمانية. مجلة (فكر وفن)، بون، العدد ٥١، ١٩٩٠، ص٥٣-٥٧.
- عبود، عبده (١٩٩١-١٩٩٢): الأدب المقارن - مدخل نظري ودراسات تطبيقية. حمص، منشورات جامعة البعث.
- عبود، عبده (١٩٩٢): الحلقة المفقودة في الحوار العربي - الألماني. مجلة (المعرفة)، دمشق، العدد ٣٤٦، تموز ١٩٩٢، ص٦٦-٩١.
- عبود، عبده (١٩٩٣/آ): الرواية الألمانية الحديثة، دراسة استقبالية مقارنة. دمشق، منشورات وزارة الثقافة.
- عبود، عبده (١٩٩٣/ب): المصطلح النقدي. جريدة (الأسبوع الأدبي)، دمشق، العدد (٣٩٣)، ٢٣/١٢/١٩٩٣.
- عزيز، علابوش (١٩٩٣): نظريات التلقي. جريدة (أنوال)، المغرب، ٤/١٢/١٩٩٣.
- عصفور، جابر (١٩٨٢): قراءة التراث النقدي. بيروت. دار التنوير.
- فضل، صلاح (١٩٨٧/آ): منهج الواقعية في الابداع الأدبي. بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٢.
- فضل، صلاح (١٩٨٧/ب): نظرية البنائية في النقد الأدبي. بغداد، دار الشؤون الثقافية.
- مندور، محمد (١٩٨٣): في الميزان الجديد. القاهرة، دار نهضة مصر، ط٣.
- الواد، حسين (١٩٨٥): في مناهج الدراسة الأدبية. تونس: سراس للنشر.

٢ - بالألمانية

- Ammon, Ulrich (1991): Die internationale Stellung der deutschen Sprache. Berlin New York.
- Holub, Robert C.(1989): Reception Theory Critical Itroduction. London New York.
- Iser, Wolfgang (1985): L'Acte de Lecture. Bruxelles.
- Jauß, Hans Robert (1978): Pour une esthetique de la reception. Paris.
- Jauß, Hans Robert (1982): Ästhetische Erfahrung und literarische Hermenutik. Frankfurt/M.
- Schregle, Götz (1977): Deutsch - arabisches Wörterbuch. Wiesbaden.
_ Tibi, Bassam (1984): Orient und Okzident Feindschaft oder iterkulturelle Kommunikation? In: Neue politische Literatr, 24. Jg., Heft 3.; Ders. (1981): Die Krise des modernen Islams. München.
- Zima, Peter V. (1991): Literarische Ästhetik. Tübingen.

ابـــداع

شعـر

القصيـــدة الرومانسيـة

ممدوح السـكاف

هَيِّئي زورقَ المنى
وانشري رايةَ الرحيلْ
والتقيني مع السنا
لطوافٍ بلا دليلْ

* * *

* ممدوح السكاف: شاعر من سورية، له عدد من الدواوين الشعرية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية، من دواوينه: «في حضرة الماء»، «انهيارات»، «فصول الجسد».

وُيطلُّ وجهُك من حديقته
فَيخضرُّ المساءُ
نَغَمٌ من الأنسام
يلمحُ في يَدَيْنِ حزينتينِ
فضاءُ قيثارٍ يَرِنُّ
على شُعاعٍ من ذَهَبْ
وهناك تحت كواكب الأشجار
تسطعُ في هواءِ اللّيلِ
أمسيةٌ
يُداعبُها حفيفٌ من هواجسَ
أو مطامحَ
أو نداءٌ للطربْ
وهناك تَخْضَلُّ الرؤى
بيضاءَ
أو خضراءَ
أو حمراءَ
ترقص في غديرٍ
ثم تغفو في سريرٍ
ثم تَذْوي كالتّعبْ
وهناك يرتعشُ القَصَبْ
يا أيّها الوجهُ الحنونُ ألي نجاةٌ في الصدى
أم لي صعيدُ الماء
يُنعشُهُ شراعٌ من سَرابْ
أم عواطفُ من لهبْ
لا بُدَّ لي أنْ أرشفَ النُّعمى

إذا اكتملتْ بنا نعَمُ اللّقاءْ
هي سَهْرَةٌ تدنويها عينانِ لاتبتانِ
من عينينِ عاشقتينِ
تنسفحان ينبوعاً من الرغباتِ
يَنْهَمِرُ اشتهاءْ

* * *

أتُرى يكونُ لنا لقاءٌ
أم سَتَفْصِلُنا صحارى من رماد
أم يُغَيِّبنا جنوحٌ في تضاريسِ المكانْ
هي خطوةٌ عذراءُ
أقبل ظِّلك الورديُّ
يسعى في شفافية
دنا ظلّي إليه
تعَانَقَا
ارْتَبَكا
احتضنتْ شُعاعك الليليَّ
مملكةٌ من العبقِ الشجيِّ
تهَلّلتْ نَوْراً
وحَفَّ بها نشيدُ الأرجوانْ
أتُرى يكونُ لنا لقاءٌ
أم تُباعدِ بيننا جُزُرٌ
قلاعٌ
أم موانىءُ من وساوسَ
أم سَيَطْوِنا بظُلْمَتهِ الزّمانْ
هي خطوةٌ ميساءُ

أقمارٌ
عنادلُ
لهفةٌ تنزو
سلامٌ
همسةٌ تنأى
كلامٌ غائبٌ
كان النبيذُ بنا يميدُ
وصمتُنا يهمي لغات
تَفْضَحُ البوحَ الخفيَّ
وتنتشي منها الدِّنانْ
وكان في عُقْمِ الجليد حديقةٌ من زمهريرٍ في هجيرٍ
وحدَها تَبكي
تئنُ
من الصقيع
ومن دياجي حزنها
اندلعتْ
حديقةُ أقحوان
أُترى يكون لنا لقاءٌ
بعدما ضلَّتْ بنا سفنٌ
زوارقُ
أرخبيلاتٌ
وخلجانٌ
وشرَّدَنا وداعٌ
سافرتْ منَّا اليدانْ
هي خطوةٌ غيداءُ

جَمَعنا أريجٌ
ثم فرّقنا نشيجٌ
ثُمّ ياما كانَ... يا ما كانَ... كانْ
هي خطوةٌ بحديقة لعبتْ بنا أمسيَّتين بريئتين
وغادرتْنا في سحابٍ من دخانْ

* * *

جلستْ كمملكة من الورد المُنضَّد
ثم وافاها الجَسَدْ
وجهٌ من الدُّفلى
وشَعْرٌ في اخضرار اللّيلِ
خَصْرٌ للهواء
ونخلتان حنونَتان
وضحكةٌ شقراءُ تمرَحُ في بحار
كاللآلىء من زبدْ
بَوْحٌ من الأعضاء
سرٌّ ناهضٌ بالنّار
أشواقٌ وعافيةٌ
لهاثٌ
في الأصابع والعيونْ
يا أيّها الضَوْءُ المُعَطّرُ بالسكونْ
هي كوكبٌ
يختالُ في بُرْدِ الأنوثةِ
ساطعاً بالشَّهدَ
أسْرَى في الحديقةِ
ثم حيّا

وابتعدْ
كُلٌ له قمرٌ يُعَانقُ نوره
وحدي مع اللَّيلِ الوحيدِ
بلا أحدْ

* * *

من زارَ طيفي؟
أهْوَ طيفُك؟
منَ تَهادَى كالأغاني...
أفراتُ ساقية
يموجُ عليَّ بالأنداءِ في قَيْظِ الزَّمانِ
أم وعدُ واعدةٍ
وتخلفُ
يا لأشلائي تلاشتْ
في احتراقات الثواني
أدَمِيْ مع الشّرْيانِ مفصودٌ
وجسمي شائخُ الخطوات
في مَجْرَى الرِّهانِ
أم لهفةٌ من نشوةِ الألفاظ
في المعنَى
واسراء الكيان
إلَى الكيَانِ
لاحتْ على المرآة أحزاني
ثلوجُ الشّعرِ
والعينانِ
تنطفئانِ

من بَرْدِ الرتابةِ في المكانِ
من زار طيفك، أهو طيفي
أم جراحاتُ الأماني

* * *

أو ما سمعت أنينَ موجوعٍ
من الحرمانِ
بَرَّحَه السُّقامْ
يأوي إلى هَمٍّ ويرجفُ
كارتجاف الطيرِ
مذبوحاً
إذا هامتْ رُؤاه
بأعطياتِ الحُبِّ
وامرأة من الأحلامِ
تسبحُ في غلالاتِ المنامْ
ويظلُّ يحلمُ بالشهيِّ من الولائمِ
أينعتْ جسداً لأنثى
يُثمرُ الرُّطبَ الشهيَّةَ
أنضجتْ عسلَ الهيامْ
أوَما سمعت عويلَ صَبٍّ
بُحَّ من وَلَه الغرامْ
هل تأذنين بوردةٍ حمراءَ
من جَمْرِ الكلامْ
أوْ تمنعين
وفي امتناعك
مأتمٌ للحلم يجهشُ

بالتوسُّلِ
والتهجّدِ
للعبورِ
إلى سرائرك الحرامْ
في القاع أمطارٌ... عواصفُ
واحةٌ للصمتِ
لو تدرينَ
ظلُّ للغمامْ
في القاعِ نَزْفٌ من مُدَىً
وحديقةٌ للعشقِ
غافيةٌ على نَوْحِ الحمامْ
ماءٌ وفاكهةٌ
وروحٌ من حُطامْ
في القاع، يا أختاه، ميلادٌ سيولدُ
إنْ أذنْتِ
هديلُ أغنيةٍ يُعَرِّشُ
في مَنارٍ من ظلامْ
هل تأذنين بوردتين من التعثُّرِ
في الكلامْ

* * *

جُودي عليَّ بِمَطْلِ قُرْبِ
واكذبي
ما أجملَ الكذبَ المصدَّقَ
قد تسلَّلَ كالربيعِ إلى خريفي
من يديكِ إلى يَدَيْ

أنا مُفرَدٌ في وحشتي
أقتاتُ أعصابي
وأرْقَأ عَبرتي في مُقلتيْ
وَمَهيّاً للحُبّ إحساسي
وَيستَجْدِيْه
كالأرض الجريحة
تشتهي وبلاً
وكالنهر الجديب
أتوق للأحْزَانِ تفرحُ مرةً في وجنتيّ
وأكادُ أوقنُ
أنت مثلي في الفراغ
تلوكه عيناكِ
باحثَتَيْن عن شَجَرٍ عتيق
تُسندين إليه ظهرك
بعدما ظَمِئَتْ
بك السنواتُ
أوصلك الأوامُ
إلى نحيب الماء
- ماءٌ...؟!..
- إنّه ماءٌ زلالٌ
سلسبيلٌ
باردُ الجرعات
عُبِّيه بكفيك
ارتوي
من كوثري

عَطَشَى أراك
هل اكتفيت مَن اللّذائذ
واكتملت مع الجَنون، الآن فَالتجئي إليّ
ومن المواسم ما يزالُ لديَّ زيتونٌ
وخبزٌ من حنانٍ دافيءٍ
وبراءةٌ كالطفلِ
صبرٌ لا يُجارى
برهة لتأمُّل الأشياءِ
والأحياء
بي ظَمأٌ إلى المَجهول
لا تَدّعِي كنوزي نَهْبَ إخفاقٍ
وغلّي جانحيكِ
بجانحي
يا حسرةَ الأعوام تمضي وهي ذابلةٌ عليّ
شريدةٌ... كسلى
أأنتظرُ الضياءَ يشعُّ من عينيكِ
يُطفِيءُ دمعتي

* * *

بيدين حافيتينِ أهربُ من مضيقٍ
في فَضاءٍ
ثم أُوغلُ في رحيبٍ من فضاءْ
مَطَرٌ معي
كالدّمعِ يبكي
أو جراحٌ من دماءْ
ومعي رياحٌ من هزائمَ

في صحاري من عَنَاءْ
ومعي احتضار الروحِ
تنهشها ذئابٌ في دياجير الشتاءْ
أالليلُ يسقطُ في المدينة واجفاً
ثملاً
وأسقطُ في العياءْ
هو في خُطايَ صديقيَ الذهبيُّ
أمنحُه ويمنحني
المودّةَ والشقاءْ
هل لي إليك وأنت في عرشٍ كما الأسرارِ
مَقْرُبَةً، لقاءْ
أو طَلّةٌ لصَباحِ وجهكِ
تُطلِقُ العصفورَ من صدري
وتسحقُ كأسيَ المرويَّ
من نبعِ البلاءْ
أو لمحةٌ أرنو إليها
في هجيرٍ... زمهريرٍ
من غبارٍ أو هَبَاءْ
أأنا أرفرفُ بالجناحِ
فأمتطي دربَ المجرّةِ
أعتلي صهواتِ غيمٍ من رجاءْ
وألوذُ بالأوهام:
- أنتِ قريبةٌ منّي
إذا ألهبتُ
أوردةَ التهافتِ

واختلاجات التسوّل للعطاءْ
لا جسرَ بين الكوخِ والقصرِ المتوّجِ بالضياءْ
بيدينِ نادمتينِ أجمعُ
ما تبقّى في الحديقةِ
من أزاهيرِ البكاءْ

* * *

أترى يُوَرِّقُها خريفي أم تظنُّ بيَ الشبابْ
أتُسِرُّ: - «من يدنو إليَّ
على يباسٍ أو يبابْ»
شاختْ بنا الأرضُ الخصيبةُ
فارتمينا لا رغابْ
وتَوافَدَ الماضي بأشرعةٍ
عُبابٍ في عبابْ
سَنَحتْ سوانحُهُ دماً طُهراً
وفجراً من كُرومِ النبضِ
يلتهبُ التهابْ
والآن يخبو الضوءُ: لا حُلُمٌ
ولا سَفَرٌ
إيابْ
وحنا عليَّ شُعاعُ ملْهمَةٍ تملّكني
ارتويتُ بعطرِه
انهمرتْ براعمُ
غنّتِ البرقاتُ في جَسَدِيْ
وماجَ النُّورُ
ضَرَّجني بنشوته

انتشيتُ
بلا قوادمَ حَلَّقَ القلبُ السَّجينُ
وتاه في الأمداء
يزهو بارتعاشته
وروحي عند زَوْرِ الرُّوحِ ضاويةٌ
أَأختالُ السَّرابْ؟

* * *

هل تسمحين بنزهةٍ في الحلمِ
أُحْيِيْهِ
فَيُحْيِيني
فنحيا
لكِ أن أُوقِّعَ في خطاكِ
بلابلَ الشِّعرِ الرخيم
وجنةَ الأنغام
واللحنَ الشجيًّا
لكِ أن يُغَرِّدَ بيننا نَجْمٌ من الفرحِ الغريبِ
وتبزغَ الأقمارُ
تأتلقَ النيازكُ والثريّا
لك أن يضوعَ الكونُ بالأطياب
تنهرقَ العطورُ
شَذاً شَذيًّا
لكِ أَنْ أبوحَ كما يبوحُ الطِّفلُ
محزوناً
شقّياً
لكِ أَنْ أُطأطِىءَ من شراعي

أو أصعّدَ في سماوات الحميّا
لكِ ما وهبت من الخيال
يَطوفُ في شفقٍ عليّا
هل تسمحين بخمرة الأحزانِ
أجرعها
وأذرفُ دمعتيا

* * *

أحزانُنا جُرْحُ الحدائق
والحدائقُ في رَقادْ
جفّتْ مرابعُها
وغضّنَها نزيفٌ من بعادْ
أين النسائمُ والحمائمُ
والمقاعدُ والموائدُ
والمغنّي والندامى
والتودُّدُ والخصامْ
أين الضياءُ يضيءُ
في ليلٍ من الماء المغرِّد
ثم يعتنقُ الظلامْ
أين الهواءُ يرفُّ في صيف
من الهمسِ النديِّ
ويرتوي بندى الكلامْ
أين المليكةُ تستوي
في عَرْشها اللّيليِّ
تَرْفُلُ في المسَرّة
والسَّريرةِ

إبـداع

قصـة

هواجس مرّة

اسكندر نعمة

** سُئِلَ الكاتب الكبير مارك توين، من قِبَل أحد أصدقائه: ماذا تعمل في هذه الأيام؟ فأجاب مارك توين: أكتب قصصاً.. أجابه صديقه: وهل بعتَ شيئاً؟! أجاب الكاتب: نعم.. لقد بعتُ ساعتي، وأكثر ملابسي، وأفكر الآن أن أبيعَ فراشي...*

* اسكندر نعمة: أديب وقاص من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

عندما دقّت ساعة الجدار معلنةً حلول منتصف الليل . . . كنتُ ما أزال أجترُّ خيبتي وأحلامي . . قبيل الغروب جلستُ إلى الطاولة أعصرُ أعصابي وقلبي، سأكتب قصة . . قصة قصيرة، أو قصة قصيرة جداً، لافرق . . المهمُّ أن أكتب . . البارحة اتصل بي أمين تحرير المجلة التي أنشر فيها بشكل دوري، عاتبني لغيابي الطويل عن زيارة مكتبه . . قال لي: أنت بخيلٌ علينا في هذه الأيام . . لماذا؟؟ . . لم أعهد نفسي بخيلاً . . إلا أنه أصرَّ على اتهامي بالبخل، وقال لي ضاحكاً: إنك منذ أشهر لم تَجُدْ لنا بقصة تملأ بها بعض صفحات المجلة . .

أنّبتني ضحكاته الهامة، تصورتُ أن أسلاك الهاتف بيننا تشاركه ضحكاته الساخرة، أحسستُ بوخزات أليمة تلسع صدغيَّ وصدري . . .

كانت الشمس تغطس وراء الأفق، والأفكار تغطس هاربة منّي . . ازداد تلاشيها مع ازدياد حلول العتمة . . تذكرت أستاذ الرياضيات وشروحه القاسية عن التناسب الطردي . . افترّت شفتاي عن ابتسامة شاحبة مرّة . . عجيبٌ أمر أفكاري الهاربة هذه . . أنا أعلم أن الظلام والهدوء منبعان للابداع والموهبة، فما شأنهما هذه المرّة . . . توجّع القلم بين أصابعي . . أناملي تنغرس بتوتّر شرس في أنحاء جسده المتطاول . . تأوّه بألم مرير . . ترُى . . هل جفَّ المداد منه بجفاف أفكاري؟!! هل ستنسحبُ المعادلة على كل شيء؟؟! . . شربتُ ركوة القهوة بكاملها، كوباً إثر آخر . . لم تفعل القهوة فعلها المعهود، بيني وبين القهوة عهود صداقة متينة . . تساهم في تفجير مكامن الاحساس في نفسي، وتعرّي أفكاري من ملابسها الكتيمة . . لالن أدخّن، لن أعود إلى التدخين ثانية . . لقد أقلعتُ عنه منذ أشهر . . لالن أعود إلى تشنّج الصدر والحنجرة ثانية . . . صوت سكرتير التحرير يرنُّ في أذني من جديد. نريدُ منك قصة جديدة . . أنت بخيل . . بخيل جداً . في هذه الأيام . . توغّلت لهجتُه الساخرة في أعماقي . . أبداً لم يكن يريد أن يسخرَ مني . ولكنه هكذا بدا لي . . نهضتُ عن الطاولة بعنف،

خطوت بسرعة إلى حيث يربض جهاز الهاتف، وبيد متصلّبة عمدتُ إلى شريط الهاتف ونزعته من مربطه، خفتُ من الرنين المفاجىء.. الزمنُ يوغل في دهاليز الظلام أكثر.. الساعة المعلقة على الجدار تُنبىء عن زحف الدقائق.. عبر النافذة الوحيدة، كان الظلام يبسط جناحيه على الشوارع الممتدّة.. سرحتُ بناظري متجاوزاً حدود النافذة الضيقة.. مصابيح الكهرباء المنتشرة في كل الزوايا، تبدّد في دوائر مغلقة سواد الظلمة، فتلوّن الجوَّ الكئيب بخيوط لامعة.. النافذة الضيّقة لم تمنع جسدي الضئيل النحيل من الخروج.. خرجت منفلتاً دون أن أصطدم بالزجاج السّميك.. هبطتُ إلى الشارع بصمت مذهل مُجلّل بالكآبة.. لم أسمع صوت ارتطام قدميَّ بالأرض، ورحت أنتعلُ أرصفة تائهة لا حصر لها.. لم أشعر بالكلل والتعب أبداً، فبيني وبين المشي صداقة حميمة، أمشي وأمشي بدون توقّف، لأأحبُّ أن أحشر جسدي في زحام السيارات والحافلات.. لم أسأل نفسي إلى أين أسير.. أفسحتُ لقدمي فرصة القيادة، فهما خير دليل في غمرة الزحام الصعب. ودون قرار مُسبق كنتُ أحاول أن أظلَّ متدثراً بعباءة العتمة، مبتعداً عن دوائر الضوء الصارخة وأصوات الناس، ولغطهم المتداخل.. صوت سكرتير التحرير يثقبُ أذنيَّ هذه المرة.. لعلَّ الصّمت والسبات الرمادي الذي سقطتُ في أمواجه، جعلني أواجه الصوت قوياً ثاقباً.. أريد أن أكتب.. أكتب قصة.. أكتب أيَّ شيء.. ذهني صندوق مقفل.. أعصابي يلفّها الصقيع، والقلم يتأوّه بين أصابعي مستغيثاً متحسراً.. فجأة وجدتنيَ أقف مذهولاً أمام باب عريض تنبعث منه أضواء خافتة.. آه.. إنه مدخل «مقصف النخيل». لم أكن من روّاده الدائمين.. ولكنني ألفتُ التردّد إليه بين حين وآخر. وجدت في داخلي دافعاً يدفعني للاستعادة والابتعاد عن التسكع.. شعرت بيد خفيّة تسحبني إلى الداخل. وبرشاقة اعتادها جسدي النحيل، تسللتُ عبر باب المقصف الخارجي. ومن ثم الباب الداخلي.. بين أشداق البهو الكبير المكتظ بالجالسين، وقفتُ

طويلاً.. راقني منظرُ الكؤوس المترعة، والشفاه التي تمصُّ منها رحيقها، وأصوات فوّهات الزجاجات الملوّنة التي تفرغُ روحها عبر الكؤوس.. امتدت يدي إلى جيب سترتي، تلمّستُ الليرات القليلة التي تنام في قاعها.. لعلها تكفيني لاحتساء فنجان من القهوة فحسب.. كان جو البهو العريض مشبعاً بدخان السجائر.. انتحيتُ جانباً، فتشتُ في الزوايا، لم أجد طاولة فارغة، عدا واحدة قد ابتعدت عن الزحام، يجلس إليها رجل كهل تدلُّ ملامحُ وجهه وشعرُ رأسه أنه يتدحرج نحو العجز والشيخوخة. أمامه كأس طويل من الشاي الساخن يداعبه بأطراف أنامله.. عجبت لوجوده في مثل هذا المكان.. استأذنته بالجلوس، فأذن لي باشاً مسروراً، لكأنّه كان ينتظرُ قدوم رجل مثلي.. وقبل أن أجلس على الطرف الآخر من الطاولة، شكرتُ الرجل الكهل، وطلبت من النادل فنجان قهوة خالية من السكّر.. لم تكن لديَّ رغبة في أن أمكث طويلاً.. جلست محاذراً الخوض في أحاديث طويلة مملّة.. أريد أن أخلو إلى نفسي، وأثير كوامنها لعلّي أبدأ في إمساك خيط ينتهي بي إلى كتابة قصة.. صوت سكرتير التحرير يقرع رأسي.. ساعة الجدار المعلقة تنبئني بهروب الزمن، وغرفتي الصغيرة تضيق وتضيق من حولي.. حدجني الرجل الكهل بنظرات متعالية.. حدقتُ فيه ملياً، وجدتُ في نظراته رغبة ملحّة في أن يتحدّث، كانت أصابعهُ تطوي بأناة وتمهّل مجلة ملونة وتدسّها تحت ابطه.. سألته: ماذا قرأت في هذه المجلة.. فردها من جديد على الطاولة، لم تكن بي رغبة في القراءة.. قال: كل ما يُكتبُ سطحيٌ ومكرور وساذج... رفعتُ حاجبيَّ عجباً وفغرت فمي... تابع قائلاً: يبدو أن مهنة الكتابة أصيبت هذه الأيام بالجلطة، وقد تنتهي إلى السكتة القلبية.. أُعجبتُ بهذه الكلمات القليلة، شدتّني إلى الرجل أكثر، أخرجتني عن حيادي وعزلتي.. ما أجمل هذه المصادفة، لعلها تكون مدخلاً يفضي إلى كتابة قصة.. سألته: ألستَ جائراً في حكمك على مهنة الكتابة؟؟.. ضحك ملء فمه، كشف عن أسنان

صفراء غير متراصّة. . أجاب باندفاع وقور: لا. . لا أبداً. . سألتهُ وأنا أبحث في عينيه عن شيء ما: وكيف ذلك؟؟. . أجاب: «أنا أتابع الأدب السياسي والاجتماعي. . كل ما أقرؤه هراء وسذاجة وبعد عن الحقيقة. . يتحدثون عن الشعوب والمستقبل، فيفرشون الطريق أمامها أشواكاً وضباباً. . يسوّدون الصفحات حديثاً شيّقاً عن مفاهيم غائمة أسموها، الديمقراطية والبيروسترايكا والرأسمال ومستقبل الحضارة والنفط والتكنولوجيا وتطور العلوم والعلاقات الإنسانية. . وأشياء كثيرة. . . الكتاب يجهلون صورة الوجه الآخر لهذه الكلمات الطنّانة. . لا يعُون حقيقة ما يتحدثون عنه. . لم تكتشف أفكارهم الطحالبَ والطفيليّات والهالوك المستبدّ على جذور ما يكتبون.». . توقّف قليلاً عن الكلام، حملق بعيداً.

أحسست أنه يريد أن يتابع. . لم يترك لي فرصة التساؤل. . تابعَ: «إن الإصابة بالجلطة الأدبية والفكرية لم تترك شيئاً، تناولت كل الموضوعات الكبرى. . كل مناحي حياة الإنسان الراهنة. . جلطة في فلسطين والصومال والخليج وأفغانستان والبوسنة. . جلطة في الجهات الأربع. .»

أصابني حديث الرجل بالذهول المطلق، غبتُ عن الوعي. . أخذت أسمع صوتاً يتهدّج ويهدر دون أن أعي شيئاً. . ودخلت في مسارب متعرجة، رحتُ أبحث عن مُسبّبات الهالوك والطفيليات والجلطة. . اعترتني رعشة مفاجئة عندما أحسستُ بيد الكهل تهزني وتعيدني إلى واقعي. . ابتعد عني خطوة واحدة. . لوّح لي بيده ومضى. . نظرتُ حولي. . كل شيء كعهدي به، كنت أضغط كوب القهوة بين أصابعي، خفتُ أن أحطّمه. . دفعت ما بجيبي وخرجتُ كالمصعوق. غطستُ في مستنقع من التساؤل المرير. . الهالوك. . الطفيليات. . الجلطة الأدبية. . الرجل الكهل. . لماذا انسحب بسرعة!!. . تقاذفتني الأرصفة، سقطتُ في نشوة من نوع غير مألوف. . استسلمتُ للأوهام والهواجس، أريد أن أكتب

قصة جديدة سأقدمها غداً لسكرتير التحرير . . ولكن . . ولكن، ماذا أكتب؟ . من أين أبدأ؟ . . . تبّاً لذلك الكهل، لقد سحب مني كل مبادرة . . أصابني بالاحباط والاحساس بقرب الجلطة . . غامت المدينة في ناظري، تداخلت دوائر الظلام والضوء . . تلاشت أصوات قرع قدميّ على بلاط الرصيف . . عطستُ في بانوراما ممتدة لانهاية لها . . دوائر تتلوها دوائر، أسبح في جو هلامي لاحدود له، فقدتُ الإحساس بنفسي، وظلّ صدري يعلو ويهبط بفعل استمرار الحياة . . . فجأة شعرتُ بيدٍ فولاذية تشدني إلى الوراء . . توقفتُ عن السباحة في هلام المدينة . . تحسستُ الرصيف تحت قدميّ . . تلاشت الدوائر المتداخلة، فتحتُ عينيَّ على غبش مفاجىء، التفتُّ إلى الوراء والتوتر يأكلني، كانت اليد الصلبة ما تزال تمسك كتفي بوحشية . . شاهدتُ جسداً ضخماً يتوجه رأس كبير . . فركتُ الغبش عن عيني، فزعتُ من الأعماق، حاولت التراجع إلى الوراء . . لم أتمكن . . كان الجسدُ جسدَ رجل، والوجه وجه ذئب . . جبنت عن الصّراخ، حاولت أن أدفع يده عني، لم أتمكن . . أظافيره انغرست في كتفي النحيل . . ضحك بشدّة، فبانت له أنيابٌ حادة، وشدق واسع مخيف . . قال لي: «ما أسرع خطوتك، أجهدتُ نفسي كثيراً للّحاق بك مذخرجتَ من باب المقصف، حتى وصلتُ إليك الآن . » . . جمعتُ بقايا شجاعتي المنهارة وسألته بخوف: «وماذا تريد منّي . » . . قهقه بصوت عالٍ، هزني بيده الفولاذية . . خلت نفسي كفأرة صغيرة بين مخالب هر شرس . . اقترب من أذني وهمس مـتـصنعـاً المودّة: «لاشيء . . لاشيء . . أريد أن أتأكـد منك . . الست فلان . » . . أخرستني المفاجأة . . لم أنطق بحرف . . دفعني بأصابع يده . . كاد يقذفني في الهواء . . ابتعد عنّي وسار في الاتجاه المعاكس . . كاد قلبي ينخلع من مكانه . . احتميت بالظلمة ورحت أداري مخاوفي . . لم أفهم تفسيراً لما حصل . . أسرعتُ في سيري، انزلقتُ إلى شارع آخر، أخذت أعدو غير آبه بشيء . . كان خوفي أن التقيه مرة أخرى يمزق مفاصلي

وقلبي . . تابعتُ العدوَ وأنا ألهث بشدةٍ . . أوقفني في منتصف الطريق ضوء مُبهر عنيف، سدَّ عليَّ منافذ الطرق . . خبأتُ عينيَّ الكليلتين براحتين مرتجفتين . . اقترب الضوء أكثر، شيءٌ ما يهدر بجانبي، توقفت سيارة، أطفأت أنوارها، فغطستُ في أمواج الظلمة من جديد . . امتدَّ رأسٌ ويد عبر نافذة السيارة، صدرَ عن الرأس فحيحٌ خافت: «تعالْ . . تعالْ . . سنوصلك إلى نافذة السيارة، صَدَرَ عن الرأس فحيحٌ خافت: «تعالْ . . تعالْ . . سنوصلك إلى منزلك، ألا ترى أن الليلة باردة جداً، والجو ينذر بالمطر الشديد . » . . تخثرت الكلمات في حلقي، ازدردتُ لعابي مرآت ومرات، حاولتُ أن أشكر الرأس الممدود، لم تخرج من حنجرتي كلمة واحدة، تسمّرتُ في مكاني كوتد مهمل في العراء، لم يعد عندي رغبة في أي شيء، الحياة والموت سيّان، خرج الرأس إليّ، قبض على يدي، قادني إلى باب السيارة، كنت مستسلماً بلا إرادة . . دفعني إلى الداخل وجلس بجانبي . . أيقظني صوت المحرك، تساءلت: ماذا يحصل؟!! التفت إليَّ الرأس الذي يجلس بجانبي، بادلني نظراته، ضحك، فإذا له شدق واسع عريض وأنياب ذئبية حادة كتلك التي شاهدتها . . افترسني الخوف أكثر واحتميت بالصمت تاركاً نفسي لمصير مجهول . . . تطاول بنا الزمن أو هكذا شعرت . . توقفت بنا السيارة أمام مبنى كبير جداً، يتصل بالحياة عن طريق بوّابة واسعة . . قال الرأس بفحيحه المألوف: انزل . . قلتُ له: «ولكن هذا ليس منزلي . » . . كشّر عن أنيابه الحادة وبسرعة البرق نزل وانقضَّ إلى الجانب الآخر، ضغط على كتفي بقبضته الفولاذية وأنزلني بقسوة، ثم دفعني بعنف عبر البوابة وأغلقها من جديد . . . أصبحتُ وحيداً في عالم مجهول، سرتُ في دهليز طويل متعرّج . . في كل منعطف، كان يقف رجل له جسد ضخم، ورأس كبير، وأنياب حادة، ويطلق فحيحاً مخيفاً، يضغط على عنقي بقبضة جبّارة ويسلمني إلى الآخر . . في نهاية الدهليز دُفعتُ بعنف إلى غرفة واسعة مضاءة، يجلس في صدرها رجلٌ مُهاب، أنيق الملابس، جادُّ القسمات،

جميل الملامح . . تلقّفني بنظرات طويلة مستفيضة . . تسمرتُ في مكاني وهو ينظر إليّ . . اضطربت تحت تأثير نظراته الهادئة . . كدتُ أسقط أرضاً، طلبتُ مقعداً أستريح عليه، ابتسم واعتذر فالغرفة خالية . . سألني بصوت خافت : «أنت فلان، أليس كذلك؟» . . قلت : «نعم، ولكن ماذا تريدون مني؟!!» . . قال بهدوء أخافني أكثر : «لا شيء . . لا شيء، بإمكانكَ أن تنصرف الآن . فنحن نعلم عنك كل شيء . » . . سألته : «ومن أنتم؟!» لملمَ ابسامتَهُ وأجاب بصوت أجش : « نحنَ من يجب أن نعلم . أمّا أنت فلا . . هيّا . »

عـدتُ من نفس الطريق التي أتيتُ منها . . وعندما لفظتني البوابة الكبيرة، شعرتُ أن الحياة أخذت تدبُّ فيّ من جديد . .

انتعلتُ طريقاً فرعيّة أخرى . . كنتُ أحاذر أن التقي أحداً ما . . رحتُ أجترُّ ما حدث لي . . حاولت أن أبصق حشرات الخوف المتدبقة في حلقي . . أسرعتُ في سيري، انزلقت من زقاق فرعيٍّ إلى آخر محتمياً بالظلام . . بعد قليل أحسستُ بأن شيئاً من الطمأنينة بدأ يتسرب إلى نفسي، تماسكتُ قليلاً . . أخذتُ أطرد الموتَ من شراييني، شعرتُ بالدم يسري في داخلي ويبعث الدفء في مفاصلي وكفيَّ ووجهي . . عدتُ إلى قناعتي بأن الحياة أقوى من الموت، ابتسمتُ لهذه الخاطرة التي هبطت عليّ واستلّت أكثر مخاوفي . . . ألحّت عليَّ من جديد فكرةُ كتابة قصة جديدة . . يجب أن أكتب، يجب أن أعبّر عن ذاتي، فأنا لاأستطيع تحمّل عتاب سكرتير التحرير . . ماذا سأقول له؟ . . هل أجرؤ على كتابة ما أريد؟!! . . . لم تعد تروقني العتمة . . شعرت برغبة ملحّة لأن أتخلّص من الظلام . . انعطفتُ من ذلك الزقاق الفرعي وخرجتُ إلى شارع السوق الرئيسي، شارع طويل، عريض جداً، مكتظٌّ بالناس والمحلاّت . . المحلاّت حبلى بالبضائع والسلع . . انتعلتُ أرصفتَهُ ببطء شديد وهدوء تام . . رحتُ أفرّج عن نفسي بالنظر إلى المعروضات من خلال الواجهات المُضاءَة والمزيّنة . . . دفعني

الفضول نحو أشياء وأشياء كثيرة.. نسيتُ نفسي، أسقطتُ ذاتي من الحساب، ألتمني لوائح الأسعار الجهنميّة المعروضة بأناقة وإغراء قاتل... شعرت بيد باردة جليدية تمسح وجهي وعنقي وتلفّني بالصقيع.. بدا لي أنّني لاأعني الحياة بشيء، وأنني خارج حدود المكان والزمان... تساءلت: وماذا بعد الجوع والعري؟؟.. ركبتني قشعريرة نفّاذة.. وراحت تمزّقني احتمالات كثيرة... ساعتئذ أدركتُ أن الخلطة ليست في مهنة الكتابة فحسب، إنها في كل شيء.. توحّدتُ من جديد مع الخوف والاحباط والأسى المرير، وراحت الهواجس المرّة تفترسني بتلذّذ...

صوت مفاجىء مزّق الصمت في جو الغرفة.. الصوت يزداد ويتتابع.. الرنين يتواصل.. القلم يكاد يتحطم بين يدي، والطاولة تهتزُّ تحت ضغط المرفقين، والكرسي تصرُّ تحتي وتئن... والساعة المعلّقة على الجدار تعلن برنينها الحاد حلول منتصف الليل...

أفقتُ من شرودي الطويل.. تخلصتُ من أحلامي اللولبيّة.. رجعتُ من رحلة الهواجس المرّة.. كانت صفحات الورق الأبيض أمامي تستغيث وركوة القهوة الجافة تسخر مني.. فركتُ عينيَّ، أعدتُ إلى نفسي يقظتها، نظرت عبر النافذة الضيقة، نهضتُ مسرعاً، أعدتُ شريط الهاتف إلى مأخذه، أردتُ رقماً أحفظه عن ظهر قلب.. أريد أن أعتذر من صديقي سكرتير التحرير، فأنا لاأستطيع الآن أن أكتب له قصة جديدة، سأرجوه أن يقبل اعتذاري...

جرس الهاتف في الجهة الأخرى يرنُّ ويرنُّ ويرنُّ.. آه.. الوقت متأخر الآن.. ولابدَّ أن سكرتير التحرير قد غادر مكتبه إلى منزله...

قضية الحوار في القصة العربية
العجز في الروائي وليس في اللغة

حنا مينه(*)

في شهر آب عام ١٩٥٥، نشر في مجلة «الثقافة الوطنية» اللبنانية مقال بعنوان «قضية الحوار في القصة العربية: العجز في الروائي وليس في اللغة «للكاتب عمر الوفائي وهو الاسم المستعار لروائينا الكبير الأستاذ حنا مينه.

---

* حنا مينة: نشر هذا المقال بقلم «عمر الوفائي» في شهر آب ١٩٥٥، وهو الأسم المستعار لحنا مينه.

و «المعرفة» إذ تعيد نشر هذا المقال إنما تهدف إلى إلقاء الضوء على اهتمامات كتابنا في تلك المرحلة وعلى القضايا التي كانت تشغلهم والمعارك التي كانت تدور في الساحة الأدبية... تلك المعارك التي حسم بعضها والتي ما يزال بعضها الآخر قيد الحسم، آملة أن يكون في ذلك ذكرى وأن يكون في الذكرى نفع وفائدة -

المعـــرفة

كـان «جحظة» قـد كتب في زاويتـه «حديث الأدب» بجـريدة «أخبـار الأسبوع» كلـمة جاء فيهـا ان كتابة حوار القـصة باللغة العـامية مضر بحـياتنا العربية، وهو يرى أن يدار الحوار بالفـصحى، على ان يراعي الكاتب البساطة والواقعية.

وفي العدد الماضي من «الثقـافة الوطنية» رد الدكتـور عبد العظيم أنيس على هذا الرأي بمقال حول «قضية الحوار في القصة العربية» يرى فيه ان كتابة الحوار بالـلغة الفـصحى، هي تزييف للحـياة الواقـعيـة، خاصـة إذا كان هذا الحوار يدور بين أناس بسطاء في بيئة شعبـية. فليس المهم، كما يرى الدكتور أنيس، ان «يفـهم» القـارىء الحوار، بل ان «يحـس» بصدقـه، بكونه يحـمل «طابع البيـئـة» ... ويضرب الدكـتور أنيس بعض الأمـثلة لدعم أرائه هذه من روايات مصرية قـديمة وحديثة. ويقول ان ثمة تـعبيرات عامية «لا يغني عنها ألف تعبير فصيح» وان الحوار بين اناس شعبين لو ادير باللغة الفصحى لفقدت القصة كل دلالتها وعمقها...

ويقول الدكتور أنيس ان «جحظة» اختـار ان يلقي «القفاز» إليه ... فهو اذن يلتقطه مسروراً ويرجوه مخلصاً ان يلتـقط القفاز آخرون من كتاب سوريا ولبنان والعراق، فينزلون إلى ميدان النقاش» ... وفيـما يلي نقدم الأستاذ عمر الوقائي وقد التقط القفاز ونزل إلى الميدان:

* * *

... وانا أيضاً سأدافع عن رأيي بغير تعصب، وسألتقط القفاز مسروراً، متهيباً ان اناقش في موضوع لست فيه من أصحاب الاختصاص، ولست من أصحاب الابداع، أنا انسان بين بين، يعرف بضع حقائق يريد ان يقدمها بين يدي رأيه هذا الذي ينزل به في معركة ليس فارسها، وإنما هو منها على التخوم.

وسيرى الدكتور عبد العظيم أنيس إنني من قرائه ومن محبيه، وإنني ممن يكنون له وداً قديماً واعجاباً كبيراً قد يشفعان لي إذا كبوت أو سقطت، أو إذا سقت القول في غير مداورة أو مناورة، فهو كلام يخرج من القلب وأرجو أن يسلك طريقه إلى القلب، فأنا ألمح في الرد الذي أرسله هو إلى «جحظة» نوعاً من العتب الذي سمي باسمه، ولكنه حمل أكثر من طاقته، فجاء يدفع الاتهام غير المقصود باتهام مقصود، وان كانت السبيل إلى هذا كله قد فرشت بما يملك الكاتب من لباقة واخوة صادقة.

لقد قال «جحظة» فيما كتبه في «أخبار الأسبوع» «ان الكتابة بالعامية مضرة بالوحدة السياسية للبلاد العربية، وهي إلى حد ما نزعة شعوبية» ومن هذا النص يتضح انه يقصد الذين يدعون إلى الكتابة بالعامية، متناً وحواراً، وليس الدكتور من هؤلاء، ولكنه احب ان يشعر ان هذا القول موجه اليه، وراح من ثم يدافع عن نفسه، وفتح باب المناقشة في الموضوع، فشكراً.

شكراً لأنه فتح لنا باب المناقشة في موضوع الحوار في القصة العربية، وشكراً لأنه فتح لنا قبل ذلك باب المناقشة في موضوع «البطل» في الرواية العربية، واري ان ابدأ في الموضوع الأول، ثم انتقل إلى الموضوع الثاني:

في الحوار العامي

يأخذ الدكتور عبد العظيم أنيس على نجيب محفوظ إنه يصر على ادارة حواره باللغة الفصحى، ويطري عبد الرحمن الشرقاوي ويوسف أدريس لأنهما يديران الحوار بالعامية، لأن «الحوار باللغة العامية في البيئات الشعبية الأصيلة خصوصاً هو الأمر المناسب في التأليف الروائي» وهو يشدد

على ان يكون «الحوار ... والحوار فقط»، باللغة العامية، وفي هذا تسليم منه على ان «الكتابة بشكل عام اطلاقي باللغة العامية» مضر باللغة العربية الفصيحة التي هي احد عناصر القومية العربية، أي إنها في التحليل النهائي مضرة بالقومية العربية ذاتها ومضرة بالوحدة الكفاحية العربية، سياسيا واجتماعياً.

وهذا التحفظ الذي ساقه الكاتب اعتراف منه بخطر النزعة إلى الكتابة العامية بصورة مطلقة، وهو اعتراف أمسك به لا لأشهره كحجة في يدي، بل لأنفذ منه إلى الغاية التي ارادها من الدعوة إلى كتابة الحوار بالعامية، وهي توفير «الاحساس وطابع البيئة» اللذين يُفقدان كما يرى إذا ادير الحوار بالفصحى، أي انه في سبيل «الاحساس وطابع البيئة» يتساهل مع نصف الخطر الذي اعترف به حين أنكر الكتابة المطلقة باللغة العامية. فهل «الاحساس وطابع البيئة» يفقدان حقاً في الحوار بالفصحى؟ وهل فقدهما مرده إلى عجز اللغة الفصحى أم إلى عجز القاص أو الروائي؟ وهل يمكن، علميا، ان نقبل بانصاف الحلول، في القضايا المبدئية؟ وإلا يجرنا هذا إلى منزلق الاصلاحيين، الذين يجهدون لاقناعنا بمنطق التطور التدريجي، وإلى جعلنا اصلاحيين بدل ان نكون ثوريين؟

هذه اسئلة اطرحها للبحث والمناقشة بدوري، أطرح موضوع هذا السؤال: هل العجز في اللغة الفصحى، أو هو في الروائي الذي يدير حواره فيها؟.. وأضع خارج البحث، من جهتي على الأقل، موضوع «أنصاف الحلول» لأن «نصف الحل» لا وجود له في منطق العلم.

وسيرى الدكتور ان العجز كائن في الروائي أو القاص وليس في اللغة، فالروائي الممتاز يستطيع ان يطوّع لغة الحوار بالفصحى لأدق اغراضه وألصق تعابيره بالاحساس والبيئة، لأن لكل كلمة عامية جذراً في الفصحى، ومع التدبر والمعاناة يمكن الملاءمة وادارة حوار فصيح تخاله عامياً، لأنه من هذا الكلام الذي يتداوله الناس، لكنه مهذب منتقى،

محذوفة منه الاحرف التي ادخلتها عليه اللهجات المتعددة، فإذا قرأه العامل شعر انه كلامه، وإذا قرأه الفلاح شعر انه كلامه، وإذا قرأه المثقف لم ينكره ولم ير فيه شيئاً غريباً عن لغة الكتب، وبذلك نرفع العامل والفلاح إلينا، فلا نتقعر ولا نبتعد عنهما، ولا ننزل إلى اخطاء اللغة التي نزلا إليها ونزلنا في كلامنا العادي إليها، وبذلك نصون اللغة العربية لانها لغة كل الأنظمة وليست لغة نظام معين، فإن الأنظمة تتبدل تبدلا جوهرياً، أما جوهر اللغة فيظل ثابتاً متطوراً بما يأتيه من كلم جديد يزيد في غناء جوهره، ولا يمسه أو يهدمه، وهذه حقيقة راهنة.

أما المثل الذي جاء به من قصة «أم الدنيا» ليوسف أدريس، فاستطيع ان اتخذه أنا أيضاً مثالا لي، وهذا هو:

يصور القاص خدم الأمير يعبرون عن مشاعرهم حين تقترب الباخرة من الاسكندرية فيرون ارض مصر لأول مرة بعد غيبة طويلة فيقول:

«... وخبط الأسطى شرف حامد على كتفه وهو يهتز ويقول:

– واد يا حماد... ولا يا حمادة.. وصلنا يا واد..

وسكت قليلاً، ولما تبين ان التي على مرمى البصر أرض حقيقية، انتابته الخفة وقال:

– والنبي هيّه.. بلدنا.. يا سلام يا جدعان.

وكان سعد الله يقول لعوض أفندي:

– وصلنا يا عم عوض؟!

– وصلنا يا أبو السعود

– ودي مصر يا عم عوض؟!

– والنبي مصر يا خويا

– وعشنا وشفناها؟

– وشفناها...

– أم الدنيا؟!

- أم الدنيا . . » .

ويلاحظ في هذا الحوار العامي ان الكلمات العامية معدوده . «واد» ويمكن استعمالها حتى في الفصحى كتعبير خاص ، وهذا جائز لأننا نرى شبيهاً له حين يعمد كتاب القصة الغربية إلى سوق كلمات تعبر عن فكرة معينة في مقاطعة معينة ، وحتى لو استبدلناها بكلمة «ولد يا حماده» لما اضعنا قوتها . ثم هناك «هيّه» وهي فصيحة لأن الهاء في آخرها هي هاء السكت ويمكن ان نقول «هي» . و«اخويا» يمكن استعمالها أيضاً ، وبهذا يصبح الحوار كله فصيحاً ، ويحمل الطابع المصري مع ذلك ، وتظل له سمات البيئة المصرية الشعبية ولهجتها . ذلك ان «طابع البيئة» تصنعه القصة بمجموعها ، والحوار جزء من المجموع ، ولكل بيئة مميزات مستقلة ، ولكل قطر عربي كلمات خاصة به ، إذا اديرت في الحوار اعطت الجو ودلت على موطن القصة دلالة كافية ، فعبارة «يا سلام يا جدعان» عبارة مصرية ، وكلمة «آغاتي» كلمة عراقية الخ . . فإذا ادخلت مثل هذه الكلمات في الحوار الفصيح اعطت طابع البيئة ورسمت الجو رسماً واقعياً فيه الاحساس المطلوب ، بدون ان نضطر إلى ادارة الحوار كله بالعامية ، مفسحين المجال «لنصف الخطر» ومعرضين اللغة العربية - احد عناصر القومية العربية - إلى التلف والضياع في لغات عامية متعددة بتعدد الأقطار ، وفي هذا ما فيه من ائتمار - ربما كان غير مقصود - على لغتنا .

يقول «جحظة» : «هات لي أي حوار وليكن مسبات يتراشق بها كناسان ، اضعه لك فصيحاً يفهمه كل ابناء العربية ولا يفقد طابع البساطة والواقعية» ويعلق الدكتور على ذلك قائلاً : «المسألة ليست ان يفهم القارىء الحوار فقط ، وإنما هي مسألة احساسه كذلك . والمسألة ان الحوار لا يجب ان يفقد طابع البساطة والواقعية فقط وإنما لا ينبغي ان يفقد طابع البيئة كذلك» .

ويمضي الدكتور في تعليقه فيقول : «ولست أدري مدى قدرة «جحظة» على صياغة مسبات الكناسين باللغة الفصحى! ولكن أدري ان

تعبيرات شعبية مصرية في رواية «الأرض» للشرقاوي لا يغني عنها الف تعبير فصيح . وادري ان قصة قصيرة كقصة «الأمنية» ليوسف أدريس لو صيغت باللغة الفصيحة لفقدت كل دلالتها وعمقها» .

وأجيب عن هذا بانه في العام الذي صدرت فيه «الأرض» للشرقاوي في مصر، صدرت «المصابيح الزرق» لحنا مينه في سورية . كلتاهما رواية . الأولى حوارها بالعامية والأخرى بالفصحى، ومع ذلك نرى طاقتيهما على التعبير ان لم تكونا متساويتين فانهما متقاربتان، وقد جاء في مقدمة «المصابيح الزرق» للأستاذ شوقي بغدادي ما يلي «ان الأشخاص احياء لدرجة مذهلة» فمن أين أتت قوة الحياة في شخوص هذه الرواية لو أن الحوار باللغة الفصحى لا يحمل «الدلالة والعمق» ولا يُغني الف تعبير فصيح عن تعبيرات عامية»؟

وفي نقطة الحوار بالذات يقول شوقي بغدادي «. . لا بد ان نقف أمام ظاهرة اخرى ناجحة في الرواية . تلك هي الحوار . فالكلمات التي استعملها حنا طبيعية وجميلة لدرجة تشعرنا الثقة ان دور الادباء في حل مشكلة الفصحى والعامية دور كبير جداً . فالكاتب لم يستعمل العامية الصرف، ولا الفصحى العالية . ثمة محاولة للتوفيق كانت ناجحة للغاية بالنسبة إلى الحوار الذي نقرؤه للكتاب الآخرين، وإلى حد ما بالنسبة إلى الحل النهائي الذي نترقبه لمشكلة اللغة التي يتكلمها الناس عندنا . لذلك نجد أنفسنا عندما ينفتح لنا الباب في هذه الرواية حيال مناظر شعبية لا أجمل منها ولا أحلى، تندى حباً، وثقة، وتفاؤلا لا حد له . انها قصة كتبت منا ولنا» .

وقد لاحظ مثل هذه الملاحظة الأستاذ محمد إبراهيم دكروب في عدد «الثقافة الوطنية» الثاني (السنة الرابعة)، حين قال : «. . وثمة شيء هام جداً ينبغي ان يدرس في غير هذا المجال، هو الحوار . . هنا تجربة جديدة، اذ يصوغ حنا الحوار بلغة فصيحة مؤداة باللهجة العامية ومطعمة ببعض الفاظها» . ورغم ان الأستاذ دكروب لا يجزم برأي قاطع حيال التجربة إلا انه

يعترف «ان في هذا الحوار مقاطع كثيرة رائعة تحمل نفسيات قائليها بشكل طريف». ومن هم قائلوها؟ يجيب على ذلك الأستاذ دكروب بانهم أبناء الشعب «فقد عرّفنا حنا، في روايته هذه، إلى ألوان من الحياة والعادات والتقاليد الشعبية في سورية، وقدم لنا اناساً من أبناء هذا الشعب، بسطاء طيبين يحب بعضهم بعضاً ويختلف بعضهم مع بعض، ولكنهم، في الأزمات، يقفون حزمة واحدة بوجه جنود الاحتلال يناضلون ضد الظلم والاضطهاد وأسباب التجويع».

اذن فأمامنا، كمثل، روايتان. استشهد الدكتور بالأولى «الأرض» لان حوارها بالعامية، واستشهد أنا بالثانية «المصابيح الزرق» لأن حوارها بالفصحى. ففي الأولى اجواء شعبية وفي الثانية هذه الأجواء نفسها، وطاقة الثانية على التعبير – مع ذلك – لا تقصر كثيراً باعتراف الذين كتبوا عنها والذين قرأوها، وأظن الدكتور أحد الذين قرأوا الرواية، ولعله لاحظ التجربة.

انتقل بعد هذا إلى القصة، أو الأقصوصة، لأسوق دليلاً من مجموعة قصص «مع الناس» للأستاذ حسيب الكيالي، التي صدرت في فترة متقاربة مع «أرخص ليالي» ليوسف أدريس.

«مع الناس» قصص شعبية حوارها فصيح، «وأرخص ليالي» قصص من الشعب أيضاً وحوارها عامي، وليصدقني الدكتور ان تأثير «مع الناس» من ناحية «البيئة والاحساس» لا يقل ابداً عن «أرخص ليالي» وارجو ان يقرأ هذه المجموعة فاذا كان قد فعل فانني اترك النصفة لوجدانه كناقد ادبي لنا ثقة بحسه وصدقه، لانه عودنا رهافة الحس وصدق الصدق، ومع ذلك اسوق إليه هذه النتف من الحوار:

الحاج سعيد – في قصة زبون واحد – ملاك يريد ان يؤجر دكانه إلى حسين الحلو، ويتدخل أبناء الحلال من أهل السوق في المساومة. فيقول الحاج سعيد وقد طلب أربعين ليرة سورية، أجرة شهرية: – لا تنظر إلى

صغرها، ولا يخفك ان سقفها واطىء، بل انظر إلى الموقع: أنا اؤجر موقعاً.. هنا سرة البلد: المرجة، سوق ساروجة، فندق أمية الفخم الملوكي!.

فقال حسين بصوت رفيع:

- ما اختلفنا يا عم، ولكن أربعين ليرة!

فعاد الحاج حسين يقول:

- تصور، الموقع قرب فندق أمية، فندق أمية لا فندق الحجاز أو زهرة حماة!

ويتدخل أولاد الحلال الخ... «وبعد أخذ ورد، ووشوشات ومفاوضات، ووضع الأيدي على الذقون، رضي الحاج سعيد انقاص الأجرة خمس عشرة ليرة فاصبحت خمساً وعشرين، تدفع في نهاية كل شهر، ولكنه علق على هذا قائلاً:

- والله العظيم قليل، دكان في سرة البلد، وقرب فندق أمية، وجيرانك هؤلاء الأفاضل.

فقال دلال الكراج وهو يمسح أنفه بكمه ويرف بعينين بخيلتي الرموش:

- إي حاج سعيد، خلصنا، امسحها في دقنا... اقرأوا الفاتحة يا شباب!

وقرأ الجماعة الفاتحة... الخ.

***

وفي قصته «إلى الدحداح» - اسم مقبرة في دمشق - يدير هذا الحوار بين اثنين من الكلاليب - أي الذين يجهزون الموتى ويحملونهم إلى المقبرة - :

«في الغرفة - غرفة الميت الملقى عارياً على نعش من الخشب القديم - اثنان من الكلاليب، لم يأبها لدخولي. وحقن احدهما، وهو قصير مجدول الرقبة، ضعيف البصر، حقن طباخ الكاز، وسأل رفيقه قائلاً:

– شيخ عبد الرزاق! عصرت له بطنه؟

أجاب الشيخ وهو يتثاءب بصوت مسموع :

– إ... أي عصرناه!

وصمت ريثما انتهى تثاؤبه، ثم سأل بكسل :

– أنت مهتم لمسألة بطن الميت يا شيخ يونس! هذه ليست اول خطرة تسألني فيها هذا السؤال . . شو القصة؟ احكي لي! قال الشيخ يونس :

– ألم تسمع الشيخ النقشبندي يقول ان هذا الأمر ضروري خوفاً من ان ينتقض وضوء الميت بعد الغسل؟

قال الشيخ عبد الرزاق :

هذا ميت بلدي يا حبيبي، هذا من شهر ما انتقض وضوؤه! يمكن مات من الجوع . اعمل لك نظرة على البيت والعدة! وبعده قل لي دخيل الله، ينتظرونه هناك ليأتموا به في صلاة الظهر؟

فاطلق الشيخ يونس ضحكة خناء وقال متهكماً :

– أنت حر، الخطيئة برقبتك على كل حال!

قال الشيخ عبد الرزاق متجهماً :

الخطيئة! الخطيئة ان يموت أمثاله من المتوفين!

* * *

... هاتان، إذن تجربتان ناجحتان فيما أرى لا دارة الحوار بالفصحى، وأنا زعيم انهما يحملان كل طابع البيئة وكل عمق الاحساس بالجو، ذلك ان اللغة الفصحى، حتى في مجال الحوار، أقدر على التعبير عن المشاعر الانسانية العميقة المتنوعة، فاذا كان ثمة تقصير في ادارة الحوار بالفصحى فليس مرده إلى لغتنا الحية الغنية المطواعة، بل إلى التقصير في ذات الروائي أو القاص، حين يريد خلق جو لا تجربة شخصية له فيه ولا تفاعل أو حياة سابقة له في محيطه، فتظل العلاقة بينه وبين شخوصه علاقة خيال أو مخطط لا تمدها الوحدة الضرورية بين المؤلف وأبطاله بالرعشة الحية، بالروح الذي

هو عطاء من ذات الخالق إلى ذات المخلوق في عملية ابداع الوجود الانساني أو الوجود الأدبي على السواء.

تبقى المواويل والأغاني، تلك المشكلة ولا مشكلة، هل هي حقاً جديرة بأن نتوقف عندها لنتساءل: وماذا نفعل في أمرها؟ وهل نعيد صياغتها باللغة العربية؟ لا! لتبق كما هي، فليس يضير، في رواية كبيرة، ان يرد موال باللغة العامية أو تساق أغنية شعبية، مع التأكيد ان هذا الموال نفسه، وهذه الأغنيات يستطيع الروائي الممتاز ان يصقلها ويهذبها فتجيء بالشحنة العاطفية وبدفء الذكريات كاملة غير منقوصة.

ثم مع الاعتراف بان الرواية غير الحكاية، وبان الرواية مضطرة لتقديم نماذج بشرية «لم تكن لتدور في خاطر معظم كتاب الحكايات»، فهل يعني هذا ان خلق النماذج البشرية هي مسألة حوار عامي فقط؟ واذن فماذا يتبقى لنا من روائع القصص العالمي إذا اخضعت لهذا التجريد في نقلها للغة العربية؟ أنا لم اقرأ قصة غربية ناجحة بحوار عامي، ومع ذلك فما قصرّت قصة غربية ناجحة معربة تعريباً ناجحاً عن رسم النماذج البشرية رغم الحوار الفصيح الذي تدار به، ولو كان الأمر بعكس ذلك لما وجدنا هذا الاقبال الكبير على الروايات والقصص المعربة، وهذه الوحدة بين مؤلفيها وقرائها.

ان روائياً ممتازاً يستطيع اعطاء السمات المميزة لشخصية ما، شعبية كانت أم غير شعبية، بعبارة، بفقرة، بصفحة أو أكثر، بينما نجد الروائي غير الممتاز يعجز عن ابداع أية شخصية في رواية كاملة. المسألة، في هذا المجال، مسألة فن وموهبة وقدرة على الخلق، وليست مسألة نوعية حوار فقط، وان كان الفنان الأصيل يعطي حواره، كما يعطي كل ذرة في كيان عمله، ما يحتاج إليه من انسجام عضوي، ونبض دموي، ليستوي الصنيع الفني ويغدو اثراً حياً له كل مقومات الحياة.

وحين يمضي القارىء في رواية ما، وينفعل بها فتتجاوب مع ذاته، وتكون لها القدرة على السيطرة عليه وتجميع حواسه في اتجاهها، فمعنى هذا ان فيها التوافق المطلوب، وان فيها «سر الخلق» الذي يملكه الخالقون الادبيون

وحدهم، واذ ذاك يندغم الشعور في توتر متبادل، فيجد القارىء نفسه أمام كل، أمام مشهد صادق من مشاهد الحياة، فلا تقوى ذاته على الانشطار، ليمضي شطر منها مع هذا التوتر الشعوري المتبادل، ويظل شطر منها يراقب الأجزاء الاخرى المتنافرة، ولهذا فان روائياً لا يسيطر على قارئه ويضعه أمام صنيعه ككل، لا يكون روائياً ناجحاً، وما ان يتوقف القارىء ليقول ان الناس لا يتكلمون في الواقع كما يتكلمون في الكتاب، حتى يكون في حاله من انفلات سيطرة الكتاب عليه، واذ ذاك لا يكون النقص في الحوار فقط بل في المتحاورين أنفسهم، لانهم قُدموا تقديماً سيئاً، غير مبني على فهم واقعهم وبيئتهم وطبيعة حياتهم ودلالتهم الاجتماعية، فيجيء حوارهم من بعد متجانفاً مع الواقع، لانهم هم متجانفون معه، ولان الذي ابدعهم على غير فهم كامل بحقيقتهم، وهو لو فهم حياتهم للاحظ قبل القارىء انهم لا يتكلمون هكذا، ولا يمارسون هذه الأحاسيس ولا تنتظم وجودهم هذه العواطف.

«إذا كانت عندك الرغبة في كتابة كتاب وكان بوسعك الا تكتبه فلا تكتبه» - هكذا قال تولستوي. فاذا كنا نكتب لاننا لا نستطيع إلا ان نكتب. فمعنى هذا اننا ممتلئون، ومع المخاض على ميعاد لا نستطيع لهُ رداً ولا دفعاً، وفي حالة كهذه يكون «الجنين» قد عاش في احشائنا وتغذى من ذاتنا وسنفرغه حين نفرغه يحمل صورتنا وطابعنا، يحمل صورة البيئة وطابعها، فاذا كان على تجانف مع هذه البيئة فانه أما «طرح» أو ولد بطريقة ما غير طبيعية، أو لسبب ما غير طبيعي لعله الربح أو الشهرة أو القيام بواجب غير واجب، أي اننا نكون قد كتبنا أشياء لا تمسنا مساً عميقاً، وهي لذلك لا تمس الذين كتبنا لهم، وهم محقون إذ يقولون ليس هكذا يتكلم الناس عندنا!

وما أدري هل الدكتور قد قرأ ما كتبه الكاتب الفرنسي «جورج كوفي» في تعليقه على «الالتزام في الادب السوفياتي» وقوة الانتقاد الممارس حياله هناك حين اورد مثلاً بسيطاً عن التجانف بين الواقع والكتاب فقال: «ان الكاتب السوفياتي المعروف بوريس بوليفوي، صاحب رواية «رجل حقيقي» كتب كتاباً عن الحياة في أحد المعامل، ويبدو إنه اراد ان يسهم في ابراز مجد العمل الاشتراكي بغير ان يقف بنفسه على خصائص هذا العمل وعلاقات

العمال خلاله وشعورهم حياله واحاديثهم حوله، فكان ان أرسل عمال ذلك المعمل إلى المجلات والصحف الأدبية يقولون «لقد اخطأ بوليفوي... اننا لا نتكلم هكذا في معملنا».

ان اللغة الروسية لا تعيش هذه الأزمة التي تعيشها لغتنا بين عامية وفصحى، ومع ذلك فان سلامة الحوار لفظاً لم تنفع في سقوطه شكلاً ومحتوى، وفي هذا دلالة على ان الحوار لا يصنع البيئة، بل يساعد في ذلك، وان الحوار يمكن ان يسهم في صنع هذه البيئة أو لا يسهم بمقدار ما يكون الروائي عارفاً بحقيقة الذين يدير الحوار على ألسنتهم، وبقدر ما يكون أميناً في نقل مشاعرهم وتصوير احاسيسهم وسوق الأفكار التي تخطر في مخيلاتهم وانتقاء الألفاظ التي تتردد هي، أو ما يشابهها، ويؤدي معناها على السنتهم، وبغير ان يترك مجالا للتجانف بين طابع البيئة وطابع الحوار، أو ان يهمل التعابير المقبولة التي يستخدمونها والتي «طوروها على مدى أجيال»، بل يفيد منها ويغني اللغة العربية بها، لان لغتنا حية قابلة للنمو والاتساع والتفتح لكل تعبير خاص، ترفدها به حياتنا المتطورة ذات المطلات على مختلف الحضارات والثقافات، والنابعة من أعماق بيئاتنا الشعبية في تلاحمها وتوقها نحو التكامل والارتقاء، مع الملاحظة ههنا ان اللغة غير اللهجة، واللهجة يمكن ان تكون حتى مع الكلام الفصيح، وهي أقدر على ابراز طابع البيئة.

كنت أريد ان اقتبس مقتطفات من اللغة العامية المصرية، واللغة العامية العراقية واللغة العامية السورية، لولا ان هذه اللغات معروفة، كي اظهر كيف تتفتت لغتنا إلى «لغات» وكيف تأخذ الحاجة - أية حاجة - في سورية، اسماً آخر في العراق، واسماً ثالثاً في مصر، وهذا الضعف إذا لم يوقف تياره أصبح مرضاً ثم استحال إلى فناء، وهو ما لا يريده الدكتور عبد العظيم أنيس، وما ينكره ويحاربه، ومعاذ الاخوة ومعاذ جامعة الكفاح والفكر ان يريده أو يقبله.

دمشق: حنا مينه

آفاق المعرفة

معاناة الإنسان أمام الموت
بعض الشعراء العرب نموذجاً

ابراهيم ونوس

انطلق العرب في فكرهم، وثقافتهم عن الموت من قول شاعرهم:

كل ابن أنثى وإن طالت سلامته
يوماً على آلة حدباء محمول

وهذه ظاهرة إنسانية لدى كل الأمم. والشعوب، وعلى مدى التاريخ..

(*) ابراهيم ونوس: أديب من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والتراث الأدبي العربي. ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

ظاهرة الموت هذه. ظاهرة بديهية صارمة. يدركها الإنسان منذ أن يقف على عتبة الحياة. يوقن أنه ميت لامحالة، ان الموت ظاهرة وجودية عامة. تشمل كل كائن حي، يلد، ينمو، يكبر، يشيخ، يموت..

والإنسان وحده من بين كل المخلوقات في هذا الوجود الذي يملك العقل، والخيال. والقدرة على التصور. ومن قدرات العقل الإنساني. وتخيلاته. وتصوراته. ينطلق الإنسان لرسم ظاهرة الموت قبل وقوعها، لذا فإن بحثنا هذا يتوجه لرسم هذه الظاهرة الإنسانية الفريدة التي تعبر بالإنسان مرة واحدة في حياته. لا تتكرر أبداً. تفصله عن كل علاقة له في الوجود الدنيوي. بمعنى أن الموت للإنسان وكل كائن حي. هو نهاية. انقطاع عن كل ارتباطات الوجود. والحياة، حالة قاسية حادة من الذهول. واضطراب الأفكار. وتداعي الصور. وتوترات الذات الاحساسية. الاستشرافية. الاستغراقية. التي تميد بعقل الإنسان. بما يحتويه من آليات التذكر. والتخيل. والادراك الاستشعارية. فائرة، مائرة، هالعة، مذعورة. أكَّالة، غوّالة..

لاشك بأنه، لايحسن رسم مثل هذه الصورة لمشاعر الإنسان. وأحاسيسه. وخيالاته. إلا من يعاني حالة الاقتراب من الموت. لأن أوضاعه النفسية. والعقلية. وهو أمام هذا البرزخ. الحد الذي سوف يفصله عن الحياة. تكون مرهفة. بلغت حدودها القصوى المطلقة من الشفافية، بحيث تكون لديه القدرات المركزة العالية على وصف حالاته بدقة متناهية. تبلغ - كما سوف نرى - أعمق أغوار الذات الإنسانية. وقراراتها. وفي الوقت نفسه. تتصف بأعلى درجات اليأس - ترى بماذا يفكر الإنسان. وهو على أبواب هذه الحالة النفسانية المأساوية؟ وهو يقف على عتبة الموت؟ كيف يرسم أفكاره. وصوره الذهنية، وهو يدرك بآخر ما تبقى له من وعي بأنه سوف يتجاوز هذه العتبة، مدخل هذا الباب المظلم. ولسوف ينغلق هذا الباب خلفه دون أي أمل بالعودة إلى هذا الوجود مرة أخرى؟ وكيف تبدو له

هذه الدقائق القليلة التي تفصله عن الموت، هذا الزمن اليسير الذي يعبر عليه بلا هوادة، ولا يتوقف، هذه الدقائق القاطعة الباترة المرهفة كحد السيف. هذا الزمن الرهيب الذي يعبر على الإنسان الذي ينازع الموت. يكشف له ماضيه كله دفعة واحدة - يكومه أمامه. يذهله عن التفكير بمستقبله. وآخرته، إلى درجة قد يُجَمِّد في دماغه آلية التفكير في المصير المحتوم. هذا الزمن الذي سوف ينقض على هذا الإنسان انقضاض الرعب على النفس. والهلع على القلب. والصاعقة على البدن. هذه اللحظات التي تتحشرج الأنفاس فيها. وتبلغ الروح التراقي. هذا الوقت الذي سوف يعبر على كل إنسان. قد يقصر. وقد يطول قليلاً. وقت صارم. جازم هادم. ينفصل الإنسان في نهايته عن حدود هذه الدنيا.. ينقطع عنها إلى الأبد..

لقد تحدث الفلاسفة. والمفكرون. وعلماء النفس عن هذه الظاهرة الإنسانية. وحاولوا بكل ما يملكون من علم وسعة أحاسيس أصحابها، ووصف معاناتهم الخاصة. تجربتهم الذاتية جداً. والحادة جداً. اكثروا. وأوضحوا. وابعدوا. بحيث يقف أمثالنا من القراء، والكتاب أمام كتاباتهم مشدوهين. وقد لاتقدر كتاباتهم. وأبعادها الفلسفية، النفسية أن تمنحنا الصورة المطلوبة. كالصورة التي يقدمها واحد من الذين عانوا من هذه الحالة. نستطيع من خلال استيعاب دلالاتها لكي نتوصل إلى إدراك دقة البواعث النفسية التي تكمن خلف هذه الظاهرة بما فيها من ايحاءات. وتهويمات وتوترات في أعلى غايات الواقعية. والشفافية..

والإنسان الذي يدنو من الموت، ذاته. ومهما بلغ به الذكاء. والإيمان. تبدو أفكاره لنا في غاية القتامة، وتخيلاته في غاية المأساوية. فيبدو لنا من خلال تعمقنا في دراسة أقواله وشعره. وهو ينازع الموت إنساناً مختلفاً تماماً عما كنا نعرفه عنه من قبل، يبلغ في حالته أقصى حدود الوهن النفسي. والتخاذل الذاتي. والانهيار المعنوي.

- «لما أمر معاوية بقتل حُجر بن الأدبر. وأصحابه. بعث إليهم

أكفانهم. وأمر بأن تُفتح قبورهم. ويُقتلوا عليها، فلما قُدم حُجر بن الأدبر إلى السيف جزع جَزَعاً شديداً. فقيل له: أمثلك يجزع من الموت؟ فقال: وكيف لا أجزع. وأرى سيفاً مشهوراً. وكفناً منشوراً. وقبراً محفوراً؟»[١]

حُجر هذا - كما يقول المؤرخون عنه - كان في أعلى درجات الإيمان، ومع هذا يعبر عن حالته بالجزع. بما يبدو عليه من مظاهر سمائية مأساوية. وكيف لايجزع. وهو أمام الموت. وبما أنه ليس شاعراً ولايملك عواطف الشعراء. وفاعلياتهم النفسية. والفكرية. فقد عبر عن حالته الشخصية، بما بدا عليه من الجزع. وعندما سُئل عن أسباب جزعه. قال، ما قال. يبرر فيه جزعه. أما مع الشعراء الذين نحن بصدد الحديث عنهم في هذه الدراسة. والذين عانوا وقع هذه الظاهرة على نفوسهم وعواطفهم - وخيالاتهم - ومع قلتهم في تاريخنا الشعري - فالأمر يختلف تماماً، لأن الشعراء بحكم تركيبهم النفسي. الذاتي العاطفي. والموهبة الشعرية التي يمتلكونها. هم المؤهلون لكي يرسموا لنا في شعرهم. أبعاد هذه المعاناة. «حالة الإنسان أمام الموت» بكل امكاناتهم العاطفية الابداعية..

وهؤلاء الشعراء. لم يقدموا لنا المزيد من احساساتهم الوجدانية أمام هذه الحالة. وتأثرهم بها. وتفاعلهم معها، بما يناسبها، كي نتمكن من استشعارها بعمق. وفاعلية وجدانية إحساسية في خيالاتنا. وعواطفنا وبهذا الدفق الذي تمثله واقعة الموت ذاتها، وتدافعنا للاستغراق بها، ومعها في خيالاتنا. وعواطفنا. ونفوسنا، حتى نستطيع أن نصل إلى المستوى الذي يمكننا أن نرصدها بدقة ذهنية. ونرسمها بأحلى صورة. وأوضح بيان. وأعمق غور. ومع هذا، فإن المحاولة قد تكون مجدية، إذا أجهدنا أنفسنا، وأذهاننا كي نتمثل صورتها في ذواتنا، وعواطفنا وإحساساتنا، في القصائد التي تركها لنا هؤلاء الشعراء، وهم يستقبلون الموت.

والموت بحد ذاته، ليس فعلاً عادياً في حياة الإنسان، وعندما يواجه الإنسان. خاصة إذا كان في غير مناسبته، وبما أنه هكذا، علينا الاعتراف.

بأننا لا نستطيع استبعاد، واستشراف، واستشعار المعاناة الحقيقية لهذه الحالة، والولوج إلى أغوار نفوس أصحابها. والتعبير عنها، ليس بالكلمات، والعبارات وحدها. بل بالنفح الوجداني الاستغراقي إلا من خلال تمثلنا للمعاني التي أوردها أصحابها في قصائدهم - ومُقَطَّعاتهم، وهذا الذي - قد - يتيح لنا رسمها بشيء من الدقة، والتناهي. وهذا ماسوف نسعى إلى الوصول إليه في دراستنا المتواضعة هذه، لأن الإنسان مهما بلغ من الذكاء. والمعرفة. ورقة العاطفة. والاحساسات، سوف يقف عاجزاً عن فهم، وإدراك كنه هذه الحالة، وإعجازها بكل دقة. وموضوعية، وبكل الرهافة التي جاءت بها لحظات التأثر الذاتي. والمعاناة المرهقة لأمثال هؤلاء الشعراء. (٢)

وأدبنا العربي، وفكرنا القديم، والحديث، على غزارته. وعمقه من شعر، ونثر، لم يحفظ لنا الكثير من مثل هذه الحالات المميزة. إن كان من العصر العربي الذي سبق الاسلام، أم من العصور الفكرية والأدبية التالية. مما قد لا يتيح لنا رسمها بدقة كاملة، وتناه تام، وعمق. ودلالة. وتأصل. وهو ما سوف نسعى إليه بكل جهدنا في دراستنا هذه، لأن الإنسان مهما بلغ من الذكاء، والمعرفة العلمية. والفكرية. ورقة الاحساسات، وشفافيتها. يبقى عاجزاً عن فهم. وإدراك كنه هذه الظاهرة، واعجازها بموضوعية. ورهافة التي تأتي بها لحظات التأثر الذاتي. والمعاناة المرهقة لأمثال هؤلاء الشعراء. ولم يتحدث عن هذه الظاهرة المهمة جداً من مؤرخي الأدب. والشعر في تاريخنا بما يشفي من غلة، إلا فيما استعرضه بعض الكتاب القدماء نذكر منهم الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» وابن عبد ربه الأندلسي في كتابه «العقد الفريد»(٣) وعندما كانوا يتعرضون للكتابة عن المراثي، والتعازي في الشعر، والمأثورات العربية. هذه الكتابات. لاتمنحنا صورة واضحة كاملة الأبعاد عن هذه الظاهرة الإنسانية المؤسية. .

الإنسان. وهو ينازع الموت. تتراكم عليه صور حياته دفعة واحدة.

تجتاحه ذكرياته الماضية بكل حدة. تجمعها خيالاته. ترتسم أمام عينيه نوازعه العاطفية، والوجدانية، وارتباطاته في هذا الوجود، الأهل، الأخوة. الزوجة، الأولاد. الأرض. مراجع، ومراتع الطفولة. واليفاعة.. قد يتلفظ. وهو تحت تأثير هذه الحالة بعبارة مأثورة قبل أن يلفظ أنفاسه. قد تكون رجاء. أو دعاء. يتوجه به إلى الله تعالى. قد تكون تحسراً أو ندماً على أشياء فعلها. وأشياء لم يفعلها. أو تعبر عن جزعه، وخوفه، ويأسه. تتلاءم مع المركبات الشخصية للإنسان الذي يستقبل الموت. ونزعاته العاطفية، والنفسية الوجدانية. تحفظ هذه العبارات. والأقوال خاصة إذا وردت نظماً. وتدون. تتداولها الأجيال جيل بعد جيل. مثل قول الامام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه عن الموت:

الموت باب وكل الناس تدخله   يا ليت شعري. بعد الباب ما الدارُ
الدار، دار نعيم إن عملت بما   يرضي الإله، وإن خالفتَ فالنار(٤)

ومما لاشك فيه، بأن المخلوقات الإنسانية بما فيها من مركبات شخصية، ونفسية. تتفاوت ردود أفعالها عند لقاء الموت، وتتفاوت حالاتها، وأقوالها، وهذا التفاوت يخالطه – في حالات – رد فعل خاص، له علاقة بالأنماط الفكرية. والثقافية. والدينية. والاجتماعية التي تلازم كل شخصية إنسانية. فرد الفعل عند الإنسان المؤمن بالله تعالى. والذي يرى في الموت راحة نهائية. واتصال بالخلود. واستيقاظ من غفلة الدنيا على النعيم الأبدي المطلق. حسب قول سيدنا محمد صلى الله عليه، وآله وسلم: «الناس نيام. فإذا ماتوا استيقظوا.» يختلف عن رد فعل الإنسان الكافر، أو الشكاك، أو الفاسق. فالمؤمنون يتلقون الموت بنفوس راضية قانعة. ويرون فيه وجوداً جديداً. وحياة أخرى خالدة سعيدة. بينما يراه الآخرون والشكاكون، الفاسقون. المشركون العتاة انتقالاً نحو المجهول. لايدرون أين يكون مستقرهم في جحيم النار، والعذاب. أم في مكان مجهول أشد نكراً. ، وتعذيباً. المؤمنون ينتظرون ساعة موتهم بارتياح، لأنهم مقتنعون بما

فعلوه في هذه الدنيا من خير. تقودهم ملائكة الرحمة إلى مصيرهم المميز، أرضوا الله في هذه الدنيا، فرضي عنهم. والشكاكون، الفاسقون، المشركون، العتاة، وأمثالهم ينتظرون ملائكة النقمة الذين سوف يقودونهم إلى الظلام حيث ينتظرون مصيرهم المحزن، قال الله تعالى:

- «. . كلا إذا بلغت التراقي، وقيل مَن راقٍ، وظن أنه الفراق، والتفت الساق بالساق. إلى ربك يومئذ المساق. .»(٥)

قال المفسرون في شرح هذه الآيات الكريمة ما يلي:

-«إذا بلغت النفس. أو الروح التراقي، والتراقي مفردها ترقوة، وهي العظام المكتنفة بالحلق. ويعني بهذا الاشفاء على الموت، وقيل: من يرق بروح هذا الإنسان إلى السماء. ملائكة الرحمة، أم ملائكة النقمة - والعذاب؟ وأيقن أن روحه مفارقة هذه الدنيا، بما فيها من أهل. وولد. ومال. أخذت آليات صاحب هذه الروح النفسية بالاضطراب. والقلق. والتوتر. والخوف من المصير. كنى الله تعالى عن قرب الموت بالتفاف الساق بالساق. وبعد أن تخرج روح الإنسان من بدنه. أي يموت. يتم مساقها إلى الله تعالى، أي إلى الحشر. حيث لايملك الأمر، والنهي فيه غير الله تعالى. ولاينفع الإنسان غير عمله. وماقدمه من فلاح. وصلاح. فإذا كان الميت من أهل الجنة. رقت به ملائكة الرحمة إلى برزخ الجنة. وإذا كان من أهل النار رقت به ملائكة النقمة إلى المكان المخصص له في برزخ النار، حتى يحين موعد حسابه.»(٦). ومن الطبيعي أن يكون أصحاب برزخ الجنة بعد الحساب بالجنة. وأصحاب برزخ النار بعد الحساب بالنار.

لاشك بأن أروع قصائد الرثاء على الإطلاق، هي تلك التي يرثي الشعراء فيها أنفسهم. تلك التي يطلقونها من تفاعلاتهم النفسية الذهنية الملتهبة، من صورهم الفكرية المتأججة قبل موتهم بقليل، و هو مايمكن أن نطلق عليه: «لحظات الإحساس بالموت» أو «البكاء على النفس» من توارد العبارات، والمعاني على أخيلتهم، محملة بأحاسيس الناس المرهفة.

والمشاعر الحزينة. تتخطى الخيال. وممرات الأذهان، ودروب النفوس. نابعة من أغوار العواطف. وأعماق الوجدانات. ترسم الفاعلية. والتأجيج. والتلهب. والعنفوان. تتسلل بذات التفاعل. والتأجج. والتلهب، والعنفوان. إلى عواطف المتلقين، وتصل إلى صماصيم قراراتهم النفسية، يستشعرونها بذات النفح الذي خرجت فيه، وذات الدفع الإنساني الذي خرجت منه..

فإذا حاولنا أن نستقصي بعض ما جاء على ألسنة الشعراء العرب، وهم يصفون حالتهم النفسية، قبيل موتهم وهو شعر قليل، فلسوف ندرك عمق معانيه. وبعد مراميه الوجدانية الاحساسية وكيف يقودنا إلى التذوق الحقيقي، واستبطان حالة الإنسان، ومعاناته، وهو يستقبل الموت، و يدفعنا إلى تخيل ما سوف نعانيه نحن خلال اللحظات المحدودة التي تسبق انتقالنا إلى ملكوت الله تعالى..

قال محمد بن عبد الله بن طاهر، يصف حالته قبل موته بقليل:

وعما قليل. لن ترى باكياً لنا سيضحك من يبكي، ويعرض عن ذكري
ترى صاحبي يبكي قليلاً لفرقتي ويضحك من طول الليالي على قبري
ويُحدث أخواناً. وينسى مودتي وتشغله الأحباب عني، وعن أمري(٧)

لقد اهتم العرب منذ تكونهم الاجتماعي. واللغوي، والقومي بشعر الرثاء. ومنحوه جانباً هاماً جداً من حياتهم الإنسانية، والنفسية، واعتبروه جزءاً، لا يتجزأ من المدح للميت، يشيدون فيه به. ويرسمون فيه معالم شخصيته رسماً كاملاً، يذكرون صفاته، الكرم. الشجاعة. المروءة. الإباء. الكمال الخلقي. والديني. والانساني. وقد قيل لهم:

- «ما بال المراثي أحسن أشعاركم؟» فقالوا:
- «لأننا نقولها، وقلوبنا محترقة..»

هذا الجواب الواقعي الرائع، ينطبق أيضاً على الأمم الأخرى بشكل عام، مع هذا التعميم، يبدو لنا أن الرثاء في الشعر العربي يشكل استثناء

خاصاً وفريداً من نوعه، لأنه يمثل الصورة الحية الواقعية لحياتهم الاجتماعية. وظروفهم الإنسانية، فكيف، إذا كان الشعراء ذاتهم. يرثون أنفسهم. ويصفون حالاتهم، وهم يعانون سكرات الموت. يلتقطون آخر أنفاسهم المحشرجة، لكي ينظموا البيت تلو البيت. وهم يترقبون خروجهم من هذه الدنيا؛ في هذه الحالات يبلغ الشعر ذروته الابداعية. ومستواه الرفيع. يمنح المتلقي تأثيراً ذاتياً خاصاً. لا يوازيه تأثير آخر، ولعل لنا في أبيات أبي نواس التي وجدت مكتوبة في رقعة تحت رأسه بعد موته دليلاً على قولنا هذا. ومن المؤكد أن أبا نواس نظمها. وهو ينازع الموت:

يا رب إن عظمت ذنوبي كثرةً ... فلقد علمتُ بأن عفوك أعظمُ
إن كان لا يرجوك إلا محسنٌ ... فبمن يلوذ. ويستجير المجرمُ
أدعوك ربي. كما أمرتَ تضرعاً ... فإذا رددت يدي فمن ذا يرحمُ
مالي إليك وسيلة إلا الرجا ... وجميل عفوك، ثم إني مُسلمُ(٨)

نحن لسنا أمام أبي نواس، الذي نعهده. ليس أمام رجل ما جن لاه عابث. نحن أمام إنسان مؤمن. أمام كلمات مشحونة بأحاسيس الناس. تتدفق من بين شفتي الشاعر بكل عفوية. وسلاسة. تنبعث من أعماقه. قلبه. ونفسه. ووجدانه. إننا أمام إنسان يتخلى عن كل عنفوان. عن كل شموخ.. ويستسلم لمصيره، لم يعد أمامه. وهو على شفى الموت سوى الاعتراف أمام الله بكل ما اقترف من ذنوب في حق نفسه، وحق الآخرين. ليس أمامه سوى الخضوع. والدعاء. وما يعقب هذا من ثقة بعفو الله تعالى..

بهذا التدفع النفسي الهادىء، يدفع يديه نحو خالقه. بهذا التوتر الانفعالي، يتضرع إليه. بهذه الأنفاس المضطربة. يطلب الرحمة من ربه. يطلب العفو. والمغفرة. الموت يلامس كل شيء في كيانه. ومع تلاشي آخر كلمة من هذه الأبيات، تتلاشى آخر أنفاس الشاعر. نشعر لدى وصولنا إلى كلمة «مسلم» إنه يريد أن يقول كلمات أخرى. لكن الموت. وارتعاش يده وهي تكتب هذه الأبيات. منعه أن يكمل. فأسرع بطوي الرقعة. يضعها

تحت وسادته. يغمض عينيه. يستسلم إلى ملك الموت. كي ينقله من هذه الدنيا إلى الدنيا الأخرى. يلازمه شعور الأمان. وأن عفو الله عظيم..

هذه ملامح ذاتية جدا. خاصة جداً. عميقة جداً. بعثها فاعلية الاحساس الحاد بالموت. أرسلها على سجيتها صدق القول. واحتدام العاطفة. وتمزق ذات الشاعر. تتموج بالاشراق، تستنزف بالمعاني، وتذوب في قرارات المتلقين..

يقال: إنّ أول من بكى على نفسه قبل موته من الشعراء العرب القدماء، يزيد بن خذاق. قال:

هل للفتى من بنات الدهر واقي — *أم هل له من حمام الموت من راقي؟*
قد رجلوني. وما بالشعر من شعثٍ — *وألبسوني ثياباً غير أخلاقِ(٩)*
وطيبوني. وقالوا أيما رجلٍ — *وأدرجوني. كأني طي مخراق(١٠)*
وأرسلوا فتيةً من خيرهم حَسَباً — *ليسندوا في ضريح القبر أطباقي(١١)*
وقسموا المال. وأرفضت عوائدهم — *وقال قائلهم: مات ابن خذاق(١٢)*
هون عليك. ولا تولع بإشفاق — *فإنما حالنا للوارث الباقي(١٣)*

ابن خذاق. يفجر الكلمات. والمعاني. تخرج شظاياها بالإيحاءات أمام ذات المتلقي. تمنحه طعماً حزيناً. حزيناً. تمد حروفها ذات المخالب الطويلة إلى صدره. تخترقه. تقبض على أشياء هشة غضة في صدره. في قلبه. تغترفها. وتعتصرها..

يرسم لنا «بعفوية» ورهافة مزعجة ما سوف يحصل له بعد موته. يحدد لنا عادات العرب قبل الاسلام في تحضير الميت للدفن. من ترجيل للشعر، والتطيب بالعطر، والادراج في الأكفان، وجثته تتلوى بين أيديهم كخرقة بالية. معالم الحزن التي تعم أفراد أسرته، وأقربائه، وأصحابه، ومعارفه، تأسفهم عليه، وقولهم بين حين، وآخر: «مسكين ابن خذاق. مات!!» كيف ينزلونه في ضريح مدفنه. ويسندون فقرات ظهره. يمددونه جيداً لكي يرتاح في نومته الأبدية. حادثة موت. ودفن عادية. تكررت أمامه. وهو على قيد الحياة عشرات المرات..

يصف لنا حالات أفراد اسرته بعد الدفن. ينفضون عن قبره. وهم ينفضون التراب عن أيديهم. ويجلسون للعزاء به أياماً معدودة - ثم يقسمون المال. والمتاع الذي خلفه لهم. في الختام. يحدد لنا الشاعر. مع احتدام حسراته على نفسه الفكرة الثابتة في هذه الحياة التي تؤكد بأن الموت أمرطبيعي جداً. وعادي جداً للإنسان. وهذا من باب تهوين وقع الصورة المأساوية على النفس. فيقول:

- «إن المال، وما يجنيه الإنسان في حياته. ويعقبه بعد موته. هو للورثة بعده. .»

هذه صورة بالكلمات لحالة الإنسان. وهو يستعد لمفارقة هذه الدنيا. تتزين بشيء من هوامش العادات العربية قبل الاسلام في تحضير الميت للدفن التي تتسلسل على الشكل التالي:

- «ترجيل شعر الميت بعد غسل بدنه. تطييبه. تكفينه. لحده من قبل أحد أفراد الأسرة. أو القبيلة. توسيده في الضريح. تغطيته بالأطباق الحجرية، إهالة التراب عليه. والعودة إلى المنزل، إقامة العزاء لأيام محدودة.» وهكذا. . يقتسم الورثة المال. والمتاع. وينتهي كل شيء. وكأن هذا الإنسان لم يكن. .

والذي نلحظه في هذه الأبيات أن الشاعر يلتزم بعرف غالبية العرب قبل الاسلام. وعقائدهم الوثنية. فلا يذكر أن هناك بعث جديد للإنسان بعد الموت. .

الشاعر العربي الثاني من العصر العربي قبل الاسلام الذي بكى نفسه قبل الموت. هو عبد يغوث بن صلاءة المذحجي. وهو فارس يمني مشهور. غزا بقومه من مزجح. وكندة بني تميم في يوم الكلاب الثاني[١٤] وبعد معركة كبيرة. طاحنة بين الفريقين. انتصر فيها التميميون على الغزاة انتصاراً ساحقاً. أسروا عبد يغوث بن صلاءة. أسره عصمت بن أبير التميمي. فحبسه في منزله. شديديه. ورجليه بقيد من القد. وربط له لسانه بـ

«منسعة». وهي قطعة من جلد. كي لايستطيع تحريك لسانه بالكلام، فيهجوهم. وهذه عادة معروفة لدى العرب قبل الاسلام عندما يأسرون الشعراء. فلما أيقن عبد يغوث أن آسريه سوف يقتلونه. أشار لهم أن يطلقوا لسانه ليتكلم. فلما فعلوا. عاهدهم على أن لايهجوهم. قال لهم:

– «دعوني أنوح على نفسي..»

ولما أرادوا قتله. خيروه في الطريقة التي يجب أن يقتل بها، فقال: «يابني تميم، اقتلوني قتلة شريفة..» فقالوا له:

– «ما هي القتلة الشريفة؟» قال:

– «اسقوني الخمر، ودعوني أنوح على نفسي:». ففعلوا..

قدموا له الخمر. وقطعوا له عرق الأكحل[١٥]. وتركوه يشرب الخمر. وينزف دماءه حتى مات. وينشد الشعر. يرثي به نفسه. وقصيدته اليائية ذات المطلع:

ألا لاتلوماني كفى اللوم ما بيا ... فما لكما في اللوم نفعٌ ولاليا.

إحدى أهم قصائد الرثاء العربي قبل الإسلام. وقد اتخذ الشعراء العرب الذين اصابتهم محنة الموت. ورثوا أنفسهم. هذه القافية. والوزن قاعدة لهم. نهجوا على منوالها – كما سنرى – بل كاد شعر الحزن العربي، ومنه شعر المحبين الذين قتلهم الحب في العصر العربي الذي سبق الاسلام. والعصور الأدبية الأخرى أمثال قيس بن الملوح. وقيس بن ذريح. وعروة بن حزام. وجميل بثينة. وأمثالهم، أن يكون أكثره من هذه القافية، وهذا الوزن..[١٦]

وفيما كان عبد يغوث بن صلاءة ينزف الدماء من أكحله. والموت يدنو منه قطرة بعد قطرة، كان ينظم يائيته التي تتأجج بالفاعلية قطرة قطرة. ينزف حسراته وأحزانه مع دمائه. ومع الخمر التي يشربها دون أن تثمله. أو تفقده [illegible] يقول:

أحقاً عبادَ اللهِ أن لست رائياً ... نشيد الرعاء المغربين المتاليا

تساؤل مفعم بالمرارة، وبما هو أبعد من الجزع، وأعمق من الحزن، «إنه لن يسمع بعد لحظاته هذه ما يحب العربي أن يسمعه دائماً، أغاني الرعاة. وهم يبعدون في المراعي البعيدة. وأصداء أغانيهم تملأ فضاء البوادي. . » أية صورة رائعة للتذكر هذه؟

فيا راكباً إما عَرَضتَ فبلغَنْ … نداماي من نجران أن لا تلاقيا
أبا كرب. والأيهمين كليهما … وقيساً بأعلى حضرموت اليمانيا

أقول. وقد شدوا لساني بنِسعة … أمعشر تَيم. أطلقوا من لسانيا
أمعشر تيم. قد ملكتم فأسجِموا … فإن أخاكم لم يكن من بوائيا(١٧)
وقد كنت نحَّار الجزور. ومُعمل … المطي. وأمضي حيث لا حي ماضيا

كأني لم أركب جواداً، ولم أقلْ … لخيليَ كري، نَفّسي عن رجاليا
ولم أسبأ الزِّق الرويَّ، ولم أقلْ … لأيسار صدق أعظموا ضوءَ ناريا(١٨)

هذه الصور كئيبة، قاتمة، كئيبة. قاتمة. الموت يفصل الإنسان عن تاريخه الإنساني. عن صفاته. وسماته. عن كرمه. وشجاعته. وأمجاده. عن أصوله. ومنبته. عبد يغوث أحد الفرسان العرب الذين أنجبتهم أمة العرب من طينتها، وعراقتها، فأماتته هذه الطينة والعراقة. هذه العادات التي فتكت بالآلاف من أمثاله على مدى الزمن العربي قبل الاسلام. .

وممن رثى نفسه قبل الموت في العصر العربي الذي سبق الاسلام «أفنون التغلبي» واسمه صُريم بن معشر بن ذهل. ومن قصته. أنه كان قد لقي كاهناً. فقال له: «إنك تموت في مكان اسمه «إلهة». وصادف بعد أعوام طويلة، أنه كان يسافر مع بعض من أبناء قومه. وأخ له يدعى معاوية في البادية، فضل ركبهم. فسألوا أعرابياً عن الطريق. فقال لهم:

– « سيروا حتى إذا كنتم بإلهة ظهر لكم الطريق. . »

فارتاع أفنون. وظهر الجزع عليه. فلما وصلوا إلى إلهة. أبى أن يترجل، و فيما كانت ناقته ترعى إذ أخذت حية بمشفرها. فحاولت الناقة التخلص منها. فلدغت ساقه، فلما أيقن بالموت، قال لأخيه معاوية:

- احفر لي. فانني ميت!!

ثم أخذ ينوح على نفسه بالشعر. وسم الأفعى يسري في بدنه. ويدنيه من الموت. فكان ما قاله:

وإن أعجبتْك الدهرَ حالٌ من امرىء ... فدعه. وواكل حاله، والليـاليا

يَرُحن عليه، أو يغيرن ما به ... وإن لم يكن في خوفه العيش وانيا

ولاخير فيما يكذب المرءُ نفسه ... وتقواله للشيء يا ليت ذا ليا

فطأً مغرضاً، إن الحُتُوف كثيرة ... وإنك لاتبقى بنفسك باقيا

لَعمرُك ما يدري امروٌ كيف يتقي ... إذا هو لم يجعل له الله واقياً

كفى حَزَناً أن يرحل الركب غُدوة ... وأنزل في أعلى إلاهة ثاويا

فلستُ على شيء فَروحاً معاويا ... ولا المشفقات إذْ تبعنا الحوازيا(١٩)

لواعج من غور الشاعر. تضيء له ذهنه. تبعث النور بالألفاظ. والعبارات. تدخل إلى أعماق المتلقي. ترتسم بالأحاسيس، ترتعش بالأخيلة. تغدو المعاني كالكائنات الحية تحدق به. وتلامس عواطفه. الركب يرحل. ويبقى الشاعر وحده في أعلى إلاهة- أية أردية من الاحساسات الرهيفة الصقيعية. يقذفها الشاعر فوق إهابنا العاري..

وهذا ما أحسه مالك بن الريب التميمي أيضاً عندما أيقن بدنو أجله، قال:

فيا صاحبي رحلي. دنا الموت فاحضرا ... برابية. إني مقيم لياليي

وخُطا بأطراف الأسنة مضجعي ... ورداً على عيني فضل ردائيا

ولا تحسداني. بارك اللهُ فيكما ... من الأرض. ذات العرض أن توسعا ليا

خذاني فجراني ببردي إليكما ... وقد كنت قبل اليوم صعباً قياديا

من الألق المتبقي من أنفاس الشاعر. ورؤاه الذاتية، يحاول أن يشق درباً له. من خلال اللحظات المتبقية له في هذا الوجود. يحاول أن يرسم لنا صورة ذاتية جداً له، يدخلنا فيها إلى متاهات الاحساس الاستغراقي بحالته المذهلة..

حفرة بأعلى مكان في هذه الأرض البعيدة عن دياره، البعيدة، البعيدة التي سوف يموت فيها. حفرة تخطها أسنة الرماح، وليس الفؤوس، أو المعاول، توسعها له. هذه رغبته. أمله الأخير في هذه الدنيا. أن يكون مقره الأخير واسعاً. لكي يشعر بالاطمئنان. والراحة في رقدته الأخيرة. حفرة واسعة يظن الشاعر في حالته النفسية. والموت يتسلل إليه قطرة، قطرة بأنه سوف يطل من هذه الحفرة على الفضاء البعيد. أثناء إقامته الأبدية فيها..

في هذه الأبيات جموح نفسي، تؤججه الألفاظ. العبارات. رموز ذاتية توضح أبعادها، ومضامينها الكلمات. العبارات. «فالموت..» «إحفرا لي قبري برابية..» «إني مقيم هنا إلى الأبد..» «أوسعا الحفرة لي..» «جراني إليها ببردي..» «لن تجدا مقاومة مني أبداً. كما كنت وأنا على قيد الحياة..»

المتعة لدينا لدى كل متلق. أن نكشف رموز هذه الصور. وعفويتها، وصرامتها، والمتعة الأكبر لنا في ملاحقة معانيها. مضامينها. لبابها. واحدة، واحدة، حتى تتسلسل إلى خيالاتنا بذات الترتيب الذي جاء به خيال الشاعر الملتهب. تأخذ بعواطفنا. ونفوسنا قبل ألبابنا. فنشارك الشاعر مأساته بردود أفعالنا النفسية الذاتية. وهي بالحقيقة مأساة كل فرد منا. مأساة كل إنسان درج في هذا الوجود، وسوف يدرج. هذه المشاركة هي قمة التذوق الفني الإنساني..

«يا صاحبي رحلي، بعد أن ألفظ أنفاسي الأخيرة. وأصبح جثة هامدة. لفاني ببردي. وجراني به إلى حفرتي. لاتخشيا مقاومتي لكما. لأن قيادتي سوف تكون سهلة جداً، وضعاني في حفرتي، وأهيلا على التراب. وبارك الله بكما..»

هذا هو مصير كل إنسان مهما بلغت قوته. وعنفوانه في هذه الدنيا. يموت. يتحول من قوة حيوية نفسية جبارة. من قوة شامخة. واعتداد بالنفس عنيف. إلى كتلة لحمية هادئة، إن بقيت يوماً، أو بعض يوم دون

دفن في أعماق التراب. تفسخت. وأصدرت روائح كريهة لايطيقها الإنسان..

مالك بن الريب. فارس. شاعر. واحد من الشجعان العرب الاسلاميين الكبار الذين لايمكن أن يقودهم شيء سوى ما آمنوا به إيماناً مطلقاً. مالك بن الريب قادته عقيدته الدينية، وإيمانه المطلق بالله تعالى. ليكون واحداً في الجيش الإسلامي الذي كان ينشر الإسلام في شرقي آسيا..

مالك بن الريب يموت في مكان بعيد غريب. مثل كل ميت يتفقد الباكين، والباكيات عليه من ذوي قرباه. فلا يجد أحداً منهم. فمن يمكن أن يبكي عليه في هذه البلاد البعيدة؟:

تفقدت من يبكي عليَّ. فلم أجد سوى السيف. والرمح الرديني باكيا
وأشقر محبوك. يجر لجامه إلى الماء. لم يترك له الموت ساقياً

مشاعر ذاتية حميمة يحملها الشاعر تجاه عدته الحربية، «الجواد، السيف. الرمح» التي رافقته أعواماً طويلة. طويلة في جهاده، وحياته، في بلاد بعيدة، بعيدة، هي الوحيدة هنا التي سوف تبكي عليه. وتواسيه. وتشعره بالراحة النفسية.

صور ذاتية حميمة تجاه جواده، وسيفه، و رمحه، جواده. وهو يتوجه كاسف البال، دامع العينين. حزين النفس. يجر لجامه بنفسه نحو الماء كي يبل ظمأه. لم يترك له الموت من يسقيه، الحزن الفاجع يرتسم فوق ملامح وجه الجواد. والدمع الغزير يتساقط من عينيه، الجواد العربي الكريم مصاب بحمى الجزع على صاحبه. وكذا السيف، والرمح. يبكون. فيبكون بدموع غزيرة، لاانقطاع لها..

نشعر بالخواء النفسي. بالفتور. الألم يعتصر قلوبنا. ويطبق على أفئدتنا. ونحن نرسم أمام خيالاتنا تلاً مرتفعاً. يطل على برية واسعة لانهاية

لحدودها. فوقها قبر الشاعر. تلة تراب صغيرة منداة. وضع فوقها رمح الشاعر الفارس. وسيفه متعارضين. والجواد الأصيل ينظر إلى قبر صاحبه بعينين دامعتين. وبين الحين. والآخر. يقرب خيشومه من تلة التراب. يشهق ويفهق. وهو يتنشق الرائحة التي ينشرها التراب..

التداعيات لدى الشاعر سريعة. تتراصف واحدة بعد الأخرى. ليس لديه الوقت الكافي ليعدها واحدة. واحدة، يذكر أهمها، وأبرزها. وأقربها إلى نفسه. ويحضرها خياله له:

وبالرَّمل. لو يعلمن علمي نسوةٌ بَكَيْن، وفدَّين الطبيب المداويا
عجوزي. وأختاي اللتان أصيبتا بموتي - وبنتٌ لي تهيج البواكيا

صورة ديار بني تميم البعيدة في بوادي العرب. الرمل الذي مما فيه. وترعرع، أحب، وتزوج. وأنجب. نبغ بالفروسية. والشعر وتصعلك. وآمن فيما بعد. النسوة اللواتي يبكينه. ابنته التي تهيج الباكيات كلما سكن جأشهن.. صور مكثفة. حزينة، حزينة. رائعة. رائعة.

وعندما تبلغ حالته النفسية أشدها. وتبلغ روحه التراقي. يسرع. وهو يلتقط أنفاسه. ليختم قصيدته بهذين البيتين اللذ ين لانجد في شعر الرثاء العربي أكثر جمالية منهما:

تحمَّل أصحابي عشاءً. وغادروا أخا ثقة في عَرْصة الدار ثاويا
تقولون. لا تَبعَدْ. وهم يدفنونني وأين مكان البعد إلا مكانيا(٢٠)

الكلمات تتراصف في قصيدة مالك بن الريب بأناقة متوشحة بسمات الحزن. والعبارات تقتضي الحراب. والسيوف. تتقدم نحو صدورنا. تحاول أن تخترقها لتوصل المعاني إلى أذهاننا. ونفوسنا وقراراتنا. نتذوقها بذات الألق الحزين الذي بعثتها أنفاس الشاعر. ورؤاه الذاتية.

صور شعرية تعبر بأكثر مما فيها. بأكثر مما تحتويه من رموز. الكلمات

في الأبيات نجوم كبيرة تتوهج في سماء ليلة صافية الأديم. والعبارات شموس ساطعة. تبعث بأشعتها الثاقبة محملة بالمعاني المليعة. المرهقة. تصيب المتلقين في صَمَاصيمهم..

أما الصمة القشيري الشاعر. فقد كان في جند خراسان عندما أصابته علة مات فيها، في أحد البساتين القريبة من طبرستان. فكانت آخر كلماته أن قال لأحد زملائه: احفظ عني:

تعــزَّ بصبــر، لا وجــدِّك لاترى   سنام الحمى أخرى الليالي الغوابر
كــأن فــؤادي من تذكــره الحمى   وأهل الحمى. يهفو به ريش طائر[٢١]

مالك بن الريب. كان صعلوكاً يقطع الطريق مع فتية من بني تميم في طريق خراسان. وتاب على يدي سعيد بن عثمان بن عفان والي معاوية على خراسان. وتطوع في جنده. ومات هناك لمرض أصابه. أو لأفعى نهشته.

أما الصمة القشيري فله قصة غريبة تبعث الحزن في النفس كانت السبب الذي أبعده عن دياره. فقد أحب الصمة ابنة عمه. وتدعى العامرية. ولما تقدم لخطبتها من عمه طلب عمه منه مائة ناقة مهراً لها. فجاء أباه. وطلب منه مهر ابنة عمه. فأبى. فذهب يسأل أبناء عشيرته. فأعطوه. فلما بلغت النوق المائة أتى بها إلى عمه. فلما تفقدها واحدة - واحدة، لم تعجبه. وقال له: لاأقبل بها. اذهب، واسأل أباك أن يبدلها لك، فذهب. وسأل أباه. فأبى عليه. فلما رأى فعل أبيه. وعمه. قطع عقل النوق. وخلاها. فعادت كل ناقة إلى صاحبها. ورحل الصمة من فوره إلى الكوفة، فتطوع في جيش خراسان حيث مات بأحد الأمراض في أعالي جبال طبرستان..

خاتمة:

قيل إنّ جميل بثينة[٢٢] لما حضرته الوفاة في مصر. قال:

- من ينعاني إلى بثينة؟ فقال أحد أصدقائه:

- أنا!! فقال جميل له:

– خذ حلتي هذه. واذهب بها إلى بثينة، وأنشدها قولي:

صرخ النعي. وما كنى بجميل — وثوى بمصر ثواء غير قفول(٢٣)
ولقد أجر الذيل في وادي القرى — نشوان بين مزارعٍ ونخيلِ
بكر النعيّ بفارسٍ ذي همةٍ — بطلٍ إذا حُمّ اللقاء مذيلِ
قومي بثينة. واندبي بعويلٍ — وابكِ خليلك دون كل خليلِ

فرحل الرجل من مصر إلى وادي القرى. فلما وصل إلى حي بثينة. وقف قرب منزلها. وأنشد أبيات جميل السابقة. بحيث تسمعه. فلما أصغت بثينة إلى صوت الرجل، وهو ينعي جميلاً..

ارتاعت. وخرجت مكشوفة الرأس. تقول للناعي ملهوفة:

– يا هذا. إذا كنت كاذباً فقد فضحتني. وإن كنت صادقاً، فقد قتلتني..

فقال الرجل:

– والله إني لصادق. وهذه الأبيات قالها قبل موته بقليل ينعي نفسه..

وأخرج الحلة، فلما رأتها، صرخت. وصكت وجهها، وأقبل نساء الحي يشاركونها البكاء حتى غشي عليها. فلما أفاقت، تلفتت حولها مذهولة. وأنشدت:

وإن سُلُوّي عن جميل لساعةٌ — من الدهر. ما حانت. ولا حين حينها
سواء علينا يا جميل بن مَعْمَرٍ — إذا مت بأساء الحياة. ولينها(٢٤)

الهوامش :

(١) العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي . ج٣ ص٢٣٤ .

(٢) كتبت مقالاً عن هذه الظاهرة في مجلة الشرطة السورية عام ١٩٧٤ عن مالك بن الريب التميمي .

(٣) يأتي الجاحظ - على عادته - على ذكر شعر هؤلاء الشعراء بمناسبتها . بينما أفرد ابن عبد ربه لها في كتابه العقد الفريد فصلاً خاصاً في الجزء الثالث من كتاب : «الدرة في النوادب . والتعازي والمراثي» يقع بين الصفحة ٢٤٤ - ٢٧٧ .

(٤) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج١ ص٦٨٢ . بيروت - دار الحياة - ١٩٥٧

(٥) الآيات ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ من سورة القيامة .

(٦) باختصار . من مجمع البيان في تفسير القرآن لأبي علي الفضل بن الحسين الطبرسي . بيروت ج١٠ ص٤٠١

(٧) العقد الفريد . مرجع سابق ج٣ ص٢٥٠

(٨) المرجع السابق ص ٢٤٩

(٩) الشعث : الشعر عندما يكون متسخاً . غير مرجل . الأخلاق : من خَلَق الثوب خلُوقاً . أصبح بالياً أي ألبسوه ثياباً جديدة . ويعني : أنهم كفنوه .

(١٠) المخراق : خرق يفتلها الصبيان . ويلعبون بها .

(١١) الأطباق : جمع طبق، وهو غطاء كل شيء . وهي هنا الحجارة الطويلة التي يغطون فيها ضريح الميت .

(١٢) خذاق : جاءت من خذق البازي خذقاً : أي ذَرَق . سموا به .

(١٣) العقد الفريد . مرجع سابق ج٣ ص٢٤٤

(١٤) الكُلاب : هضبة في اليمامة لبني تميم . ويوم الكلاب الأول لسلمة بن الحارث عمرو . ومعه بنو تغلب . وزيد مناة . والصنائع . على أخيه شرحبيل بن الحارث . ومعه بكر بن وائل بن حنظلة . وبنو أسد، والرباب ويوم الكلاب الثاني لبني تميم . وبني سعد .

والرباب . رئيسهم قيس بن عاصم على قبائل مذحج . وحمدان . وكندة . أسر فيه الشاعر

(١٥) الأكحل : عرق في اليد قرب رسغها يفصد ، فيسيل الدم منه حتى الموت .

(١٦) لجميل بثينة قصيدة يائية مطلعها :

أتانـــي عـــن مـــروان بالغيب أنـــه مقيدٌ دمي . أو قاطع من لسانيا

ولذي الرمة قصيدة مثلها ، جاء فيها :

وأنصب وجهي نحو مكة بالضحى إذا كـان من فرط الليالي بداليا

أصلـــي فمـــا أدري إذا ما ذكـــرتها اثنتين صليت الضحى أم ثمانيا

(١٧) البواء : التكافؤ : يقول لهم : إن الذي قتله من قومهم ليس مساوياً له ، ليقتلوه به .

(١٨) الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني بيروت دار الفكر ١٩٥٤ ج١٥ ص١٦٩ - ١٧٠

(١٩) العقد الفريد . مرجع سابق ج٣ ص٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٢٠) المرجع السابق ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٢١) الأغاني مرجع سابق

(٢٢) هو جميل بن معمر العذري . أحد عشاق العرب المشهورين

(٢٣) القفول : العودة .

(٢٤) ديوان جميل بثينة . تحقيق بشير يموت . بيروت ١٩٣٤ ص٥٩

الشكل الفنيّ لقصة الطفل العربي

نهى الدباغ

الطفولة في نظر العلماء، والفلاسفة مرحلة هامة في حياة الأمم لأن قابلية الطفل، واستعداده، لقبول أو رفض مايحيط به من أفكار، ومعتقدات، وطبائع وعادات) شديدة التأثير، ولذا فان الطفولة هي الأساس الذي يحدد شخصية الأمة فيما بعد، مما حدا ببعض المفكرين الى القول: «كيفما يكن الأطفال، تكن الأمم».

* نهى الدباغ: أديبة وقاصة من سورية، تهتم بأدب الأطفال، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

ومن هنا تبرز أهمية اعتبار الطفولة المرحلة الأولى في عملية بناء الشعوب، وثقافة الطفل تمثل جانباً فعالاً، وحيوياً من مجالات العناية، والاهتمام بالبراعم الصغيرة، حيث أن الأطفال عماد المستقبل في كل وطن، وأمل الانسانية في العالم أجمع.

وهم ثروة هائلة وهامة لاتوازيها أية ثروة أخرى، اذا ماأوليت العناية الكافية، ومنحت التأهيل الكامل، فسوف نجني ثمرة ذلك في المستقبل وخاصة اذا ساهم علماء الأدب ورواد الفكر من خلال الكتابة في بناء شخصية الطفل، ولكن هل يكفي أن يُلقي الكاتبون بما يكتبون الى عالم الأطفال دون النظر الى عمره الزمني والادراكي؟ هل سأل هؤلاء الكتاب أنفسهم قبل أن يكتبوا القصة: من سيقرأها من الأطفال؟ ومامستواه اللغوي؟ وهل قدرته اللغوية من أن يفهم ويستمتع بلغة القصة وأسلوبها؟ وأهم سؤال يمكن أن يطرح هنا: هل سأل الكتاب أنفسهم عن المضامين التي تحتويها كالمواقف، والأحداث الدرامية، والمسوغات وعن مدى مناسبتها للمستوى الادراكي لمن يكتبون لهم من الأطفال؟ ويتضمن الشكل الفني لقصة الطفل شقين: الأول المؤثرات الخارجية وتضم كل مؤثر يرغب الطفل في الكتاب القصصي ويشده اليه، كالحجم واللوحات والورق والطباعة والألوان. وهذا ماأتبعته مصر اذ لم تكن تصدر أي كتاب للأطفال مالم تكن المؤثرات الخارجية رائدها. خير مثال على ذلك المكتبة الخضراء فهذه المجموعة حسنة الحجم وافرة اللوحات ذات الألوان الجذابة، جيدة الطباعة بل إن بعضها آثر تدوين المرحلة العمرية التي يصلح لها الكتاب، بالاضافة الى الاعتماد على الصورة والألوان والعبارات المختصرة المعبرة عن كل موقف والمتناسبة مع الحدث، فالقصة الموجهة الى الطفل يجب أن تضم حكاية شائقة وشخصياتها واضحة الأفعال ولغتها مستمدة من معجم الطفل، تطرح حتمية ضمنية، وتعبر عن مغزىً ذي أساس تربوي من علم نفس الطفل:

الشق الثاني العناصر الفنية للقصة وهي :

١ - الحكاية سواء أكانت الحكاية للأطفال أو للكبار ، فهي مجموعة من الحوادث المرتبة زمنياً وخاصة حكاية الأطفال يجب أن ترتب الحوادث ترتيباً تصاعدياً من البداية الى النهاية دون أي تلاعب في هذا الترتيب . فالحدث الأول يعرض البيئة والشخصيات ويطرح بدايات الفكرة الرئيسة ، ثم ترد الحوادث الأخرى حاملة تفاعل الشخصيات مع البيئة وحوادثها : فتنمو الفكرة الرئيسة وتتفتح وتتأزم ثم تؤول الى نهاية محددة ومعبرة عن المغزى بوضوح . ولابد أن يتوفر في الحكاية طابع التشويق وهذا العمل تابع لمقدرة الكاتب وفهمه حاجات الطفل ورغباته ونستطيع القول إن السبب الكامن وراء اقبال الأطفال على الحكاية الشعبية يتمثل بكونها ترسم عالماً موازياً للعالم الواقعي الذي يعيشه الطفل يضم الخير والشر والسحر والجاذبية وقدراً كبيراً من مثيرات الخيال وهذا مايجعل الطفل يتعرف الحياة بحلوها ومرها . وعملية التعرف التي تتقن الحكاية الشعبية أداءها ضرورية اذا أردنا لحكاية الأطفال أن تكون شائقة ، وبتعبير آخر ، فان التشويق الذي أرجعناه الى قدرة الكاتب وفهمه حاجات الطفل ورغباته يعني الاهتمام بعملية التعرف والالتفات الى أنها تؤدي عملاً تربوياً جمالياً ، اذا إن الطفل يحتاج الى خبرات تجعله قادراً على التكيف الاجتماعي والتحلي بشخصية سليمة خالية من الصراعات الداخلية .

ب- الحبكة : ترتبط بمفهوم الحكاية . أي هي الترتيب الذي يقدم الكاتب بوساطتها حوادث قصته الى القارىء . فاذا قدّم هذه الحوادث بحسب تسلسلها السببي الزمني ١-٢-٣-٤- الخ طابقت بداية الحبكة بداية الحكاية فالحبكة في حكاية الأطفال تبدأ حيث الحكاية وتحتاج حبكة قصص الأطفال الى البساطة والوضوح والتمسك بترتيب الحوادث ترتيباً زمنياً سببياً .

ج- الفكرة والمغزى والقيمة : لاتخرج قصة الطفل عن الحيز التربوي مهما تكن مكانتها عالية في سلم الفن . اذ إن المتعة والترفيه ضروريان

للطفل، ولكنهما وسيلة القصة لأداء وظيفتها التربوية. وعلى الرغم من أننا نعي مكانة الترفيه والتسلية، ونحرص عليهما حرصاً شديداً. ونعي وظيفتهما التربوية في تنمية شخصية الطفل. ، إلا أننا نطالب في الوقت نفسه بوظيفة تربوية أخرى تؤديها فكرة القصة أو مغزاه أو القيمة الواردة فيها.

فقد تعالج حوادث القصة فكرة معينة، كهجرة السنونو في الصيف والشتاء، أو تعلل أشكال الحيوانات وطبائعها. وتؤدي الحوادث الى مغزى معين أو قيمة محددة كالحرية والدفاع عن الوطن والعمل والصحة والتعاون وما الى ذلك، وقد تلتقي في القصة الواحدة الفكرة والمغزى والقيمة. وقد تنفرد القصة بواحد من الأمور الثلاثة.. إلا أن وظيفته لاتتحقق دون فكرة أو مغزى أو قيمة، ولايكون تحققها سليماً مؤثراً في الطفل اذا كان طرحها مباشراً بأسلوب الوعظ والارشاد، ومن هنا تنبع أهمية الأسلوب الضمني في الطرح. اذ إن الطفل ينفر من الوعظ والارشاد ويستعيد في أثناء قراءته القصة أو سماعه لها عالم المدرسة بما فيه من زجر وتنبيه وارشاد افعل كذا... اترك كذا... انتبه الى كذا...

د- الشخصيات:

ان اهتمام الطفل بالشخصية القصصية نابع من أنه يبحث دوماً عن أشياء يقتدي بها، يرى فيها نفسه ويحقق من خلالها رغباته وطموحاته ولابد للشخصية القصصية من صفات تلتقي برغبات وحاجات الطفل. وإلا فإنها تخفق في التأثير فيه ولهذا السبب تحتاج قصة الطفل الى الاهتمام بشخصية من الشخصيات، بحيث ترفعها الى مرتبة «البطل». والبطل شيء رئيس في قصة الطفل، وكل قصة تخلو من البطولة الحقيقية الطفل يصاب بخيبة أمل كبيرة. ذلك أن البطل يجسد آمال الطفل ورغباته، فاذا كانت الشخصيات متساوية في أهميتها خلت القصة من بؤرة شعور مركزية يقع الطفل فيها ويتمركز حولهاويقارن الآخرين بالاستناد اليها. وعيب كثير من قصص الأطفال في الوطن العربي أنها لاتهتم بالبطل، أو أنها تطرح بطولة هامشية

بسيطة لاتثير الطفل ولاتجعله يهتم بها اهتماماً حقيقياً والخير كل الخير أن يلتزم الكاتب ببطل قصصي واحد. يكتب عنه قصصاً كثيرة بحيث يراه الطفل في حالات متباينة، مما يضمن للكبار فرصاً لتربية الطفل من خلال بطل القصة. كما هو حال «أسامة» في عدد من قصص القاص السوري عادل أبو شنب، إلا أن بطل القصة لايكون مهماً عند الطفل مالم يكن واضحاً لديه. والوضوح هنا يعني أشياء كثيرة أهمها أفعال البطل. إذ أن الأفعال العادية لاتشد الطفل اليها فهو يحتاج الى أفعال عظيمة فيها كثير من المغامرات والمفاجآت وتحدي الصعاب ومقارعة الشر والأشرار. ولابد من أفعال ملموسة يؤديها البطل في أثناء نضاله من أجل المجتمع ومكافحته الشر، ومساعدة الصالحين والضعفاء وأصحاب الحقوق المهدورة. ومن الوضوح أن يكون للبطل اسم محدد، وصفات جسدية وخلقية معينة كما أن من السخف أن نعطي البطل رقماً، أو نطلق عليه صفة عامة كالحداد والنجار، لأن التسمية تجسد مايريده الطفل. وتؤثر في الطفل وتدفعه الى التحلي بها. أي أن أفعال البطل تؤدي الى شيء مثالي على الرغم من أن حوادث القصة تنقل الى الطفل الحياة بحلوها ومرِّها لتعرفه بها وتعده للمستقبل. كما أن البطولة في قصص الأطفال غير مقصورة على الانسان، فالحيوان يصلح للبطولة كما تصلح الجمادات لها أيضاً.

إلا أن طفل المرحلة المتأخرة يميل الى البطل الانسان، لأن ارتباطه بالواقع بدأ يقوى ويشتد على الرغم من أنه مازال يقبل أن يتحدث الحيوان ويفرح ويغضب، وأن تؤدي الوردة وحبة القمح مايؤديه الانسان في العادة، ذلك أن الطفل لايهتم بأنواع الأبطال بمقدار اهتمامه بأفعالهم وأعمالهم. أما الشخصيات الثانوية في قصة الطفل فلا يوجه الكاتب اليها اهتماماً مماثلاً لاهتمامه بالبطل، ذلك أنها تؤدي عملاً ثم تنصرف من ساحة القصة أو تبقى فيها ولكنها لاتتفاعل مع الحوادث تفاعلاً يجعلها تطفو على سطح

القصة-إلا أنها في المقابل ضرورية للقصة، لأنها تطرح الوجه المقابل للبطل، أو توضح بعض صفاته، أو تقدم له شيئاً من المساعدة، أو تكون نتيجة فوزه ونضاله.

هـ- السرد والحوار:

قصة الطفل تحتاج الى السرد الذي يلخص الحوادث بقدر قليل من الجمل، والحوار الذي يوضح طبيعة الشخصيات وأفكارها ويعين على نمو الحوادث ويجب السرد أن يلتزم الطريقة المباشرة التي تجعل الكاتب يشرف على القصة منذ بدايتها الى نهايتها دون أن يشعر القارىء الطفل به.

ومن المفيد ألا يبالغ الكاتب في السرد فيملأ القصة به، لأن الأفعال التي يذكرها السرد تتسم بسمة الاخبار. في حين يطلب الطفل أفعالاً ملموسة تضج بالحركة، وهناك طريقة أخرى في السرد يلجأ اليها بعض القصاصين، هي طريقة السرد الذاتي، يتحدث البطل فيها عن نفسه كما هي الحال في قصة «رائحة الوطن» لدلال حاتم. فقد تحدثت عائدة عن نفسها مستخدمة ضمير المتكلم على النحو التالي: «اسمي عائدة.. أسكن مع أمي وأبي في بيت يطل على جبل عالٍ تكسوه الأشجار».

ولكن مثل هذا السرد غير محبب في قصص الأطفال ولذا يجب أن يحل محله الحوار الوظيفي الواضح، القصير، يعبر عن معانٍ توضح أفكار المتحاورين. وطبائعهم، وتدفع الحدث الى النمو، وإلا فإنه حشو لا فائدة منه، ويحسن بالقاص حذفه، وقد يؤدي الحديث عن السرد والحوار الى الحديث عن اللغة التي يستخدمها الكاتب ماطبيعتها؟ ومن أين يستمدها القاص؟ قد يكون الجواب في جملة صغيرة وهي الاعتماد على معجم الطفل في أية كتابة موجهة الى الأطفال. إلا أن الجواب الدقيق صعب جداً مادمنا نجهل معجم الطفل، ولا نملك دراسات سبرت لغة الطفل العربي ووضحت لنا مفهوم الصعوبة والسهولة في الألفاظ والتراكيب. ولهذا السبب لايستطيع الكاتب تقديم حديث دقيق عن لغة السرد والحوار. بل عليه

الاعتماد على الألفاظ التي يستخدمها الأطفال في حياتهم اليومية . كقوله : وقف صديقي في رأس الشارع ، وكسر أخي رجل الكرسي ، اذن لابد من الاقتراب من الأطفال ومخالطتهم كثيراً ومناقشتهم في الأشياء التي يقرؤونها ويسمعونها وهذا يخدم الكاتب في التعرف على جوانب من الصعوبات اللغوية في الألفاظ والتراكيب ومن المفيد هنا الالتزام بالأنماط اللغوية المطروحة في الكتب المدرسية والتمسك بالمعاني المعجمية للألفاظ المتداولة في حياة الطفل .

هنا يضمن الأديب معرفة الطفل لما يكتبه من عبارات وجمل ولابد من الاعتماد الرئيسي على الضبط التدريجي لمفردات النص وبخاصة أواخر الكلمات وعيُن المضارع والحروف التي تقرأ على أكثر من وجه ولابد لكاتب الأطفال أن يحرص على أن تؤدي التراكيب معانيها المباشرة . ويأخذ بعين الاعتبار مايحبه الطفل ومايكرهه من أحداث ومواقف وهذا يتم عن طريق الاحتكاك المباشر بعالم الطفل وقضاء ساعات طويلة برفقتهم بكل المواقف الحياتية .

فالكاتب الناجح هو الذي ينقل مايراه بشكل مباشر دون أن ينسج من خياله الأحداث والمواقف . ونسمي مراعاة حاجات الطفل المتلقي ورغباته ونعتبرها عاملاً من عوامل التشويق ، إن لم أقل إنها المؤثر الداخلي الذي يوفره الأديب لنصه ليضمن من خلاله اقبال الطفل على قراءة مايكتبه . وهنا في أثناء الكتابة لابد من الالتزام بمفهوم محدد للاطار القصصي ، هو مفهوم الحكاية والحبكة . فالحكاية كما ذكرت هي سرد أحداث حياة صاحب السيرة ، والحبكة هي ترتيب هذه الأحداث ترتيباً تاريخياً . وهذا يوفر التشويق للطفل .

فالقصة الناجحة هي التي تأخذ أحداثها من الواقع الذي يعيشه الطفل بكل مافيه من حلو الحياة ومرها ، ولأن تجاربه الذاتية مما يسمع ويقرأ ويرى لها أهمية كبرى في مستقبل حياته .

النهــــوض لا «الســــقوط»

ابراهيـم فاضـل

ويدخل علينا نحنُ محبّي المعرفة «سميح عيسى» بمجموعة تأملات قصصيّة تحت لقب «السقوط» الذي خطّ تحت صورة الغلاف المرعبة المصممة بعناد «غسان السباعي» عبارة تأملات قصصية.. لماذا ياترى؟

لم أشأ أن أسأل سميحاً عن السّبب بل رجعت الى معجمي الفلسفي باحثاً عن الجذور التي تنتمي اليها نصوصُ سميح الثلاثة: «السقوط، طالبُ المرجان، الحلم».

* ابراهيم فاضل: باحث من سورية، من أعماله: «الفلسفة تبحث»

النصوص الثلاثة أقرب للشعور الصوفيّ مضموناً، ولكنها غير متقيّدة بالأحوال الصوفيّة شكلاً.

هي صوفية إذن.. في حشاياها...

فهل ننسبها للصوفية الذّوقية التي نظم أحوال وجْدها عمرُ بن الفارض وعامرٌ البصري على مسالك الحسين بن منصور الحلاّج..

أم نجمعها بالصوفيّة الذّوقية اللطائفية التي فني فيها جلال الدين الرومي تلميذ «شمس تبريز»..؟

أم هل نساوقُها مع «سْبينوزا» وهو يتسكّع في ممرات الصوفية العقلية ملتمساً خلاصاً من الذوق اللامعقول..؟

هل.. هل.. هل؟

وفجأة أتذكر عبقرياً، أهمله النقاد، وقد أعطى للفكر العالمي والعربي نقداً اجتماعياً واقعياً تحليلياً موسقاً على إيقاعات الترادف والتوازن والتراجع والسّجع البلاغية.. ألا وهو بديع الزمان الهمذاني..

بديع أقام في معمورة -الفكر البشري مقامات عجيبة أشبه بدُرر الصّور المتحركة «السينما».. يدخلُ اليها التعبُ فيستريح، والدارسُ فيستفيد، والمتعلّم فيتعلّم، والناقد فينقد، والأخلاقي فيُمخلق..!

وسميح عيسى أيضاً أقام.. لا، أبداً.. لم يُقمْ وإنما حركَ سيرورات (لامقامات) على طريقة الذوق العرفيّ. العزم الأعلى من الذّوق الصوفيّ. ونصب خيمة (كالسيرك) ليدخل اليها التعبُ فيزداد تعباً من صفاقة أقنعة الراحة ويسلكها الدارسُ فيجدُ فناً جديداً لايعرف له حَسَباً ونسباً، فيضيعُ في جهله هذا.. والناس أعداء ماجهلوا. ويُهرع اليه طالبُ العلم فلايجد في مقدراته نظّارات بصائرية ليحقق بما يرى فيحقق مكسباً علمياً.

أما الناقد المثقف فلابدّ له من الاعتراف بميلاد فنٍّ فكري جديد، خارج عن قيود القصة، ومُشيح بسيرورته عن فصول المسرحيات، وأبواب

الروايات. . وهنا يقف مثلي يبحثُ عن هُويةٍ لهذا الفنّ البِكر. . وكل شيء يُعرف بالهويّة. .

دعْني ألقبها مبدئياً «بالسيرورة الصوفية». / . السيرورة مقابل المقامه. . والصوفية مقابل «الظاهراتية». . وهكذا.

نجد في «سيرورة سميح الصوفيّة» ذات المجالات الثلاثة أبطالاً خلّقهمْ سميحٌ على صورة الواقع الراهن بهم. .

[المعتصم يدخل غرفته المسكونة بالصمت والبوح والبرودة والدفء معاً. .] (ص٨٦). . وعصام مع (هو) [يلتقيان على ضفاف بردى يتحدثان كثيراً - يصمتان كثيراً ويُودعان همومَ الذات والفكر، وأوجاعَ القلب والوجدان في زورقٍ صغير] (ص١٢٢). . وصاحب الحُلم [في اغماضةٍ سريعة. . رعشة عنيفة. . فدُوّار ناعم طويل طويل. . طويل. . !! ثم ألقي القبضُ عليّ في لحظة هاربة من هناك. . وهناك!! ووضعتُ على كرسيّ التداعي، وبدأ الاعتراف وجهاً لوجه مع الحقيقة والحق والصمت والزمان:

- من أنت. . . ؟ -إنسان. . ! نعم، إنسان. . !

- من أيّ زمانٍ ومن أيّ مكان. . ؟ - من حاضرة هابيل وقابيل، وداحس والغبراء، ومن ديار بكر وتغلب، وقيس وذبيان، وغسان وعدنان ومن. . و. . ومن عرب هذا الزمان. . !

- اسمك؟ - رقم من الأرقام. . !

- كيف ومتى؟ - في ليلة هوجاء. . سُحقت فيها المسمّيات والكرامات. . ودُمرت فيها المحبة والصداقة والفضيلة وانسانية الانسان، والأمان. . !!

[أصبحت رقماً من الأرقام. .] (ص١٧٤-١٧٥).

أخي القارىء هذه هي «السيرورة». . !

اعذرني فأنا من أسرة «الفلسفة» الموسوعيّة، أُسمّي الأشياء والأفعال والحروف كما يجب أن تسمى معرفياً.

فالكينونة موجودة في البدء، ولاحول ولاقوة لنا بها وبكونها . .
والصيرورة ستوجد في النهاية- ولاعزم في يراعنا لمنعها عن تشيئها الباقي . .

أما السيرورة «التي رصدها لنا «سميح» بجهازه الخاص الذي يشبه جهاز «المرنان» في نبش خفايا حُجُرات الأدمغة، أقول أما هذه «السيرورة» فلايليق بها إلا اسم «صوفيّة» المشتق من «سوفيزم» المعرفة أو الحكمة . . لامن (الصوف) الذي كان يرتدى للدلالة على درجة اشباع النَّهم من فرائسه التي أتاحها له الفتح الجهاديُّ.

ويستحيل على تجار الكلمة أن يفهموا على «سميح عيسى»!

كما يصعب على «زُناة - الفن» أن يُطلقوا هُوية على فن سميح عيسى . . !

وقد يتعثر الباحثون في عتبات هذه «السيرورة» لأن أحلامهم المتآلفة مع الظلام والرطوبة والفن لاتستطيع الوقوف في هاجرة الصراحة والصّرخة الجنائزية!

[- الصغار صاروا كباراً
والكبار صاروا صغاراً . . !
- الأخوة صاروا أعداءً . . !
- الابتسامة صارت صرخةً وصراخاً
والعصافير صارت نسوراً . . !
والنسور صارت تُراثاً وخيولاً . . !
- الياسمين صار صبّاراً
والفراشات صارت غرباناً . . !
-الدمعة صارت نهراً
والنهر صار بحراً

والبحر صار أغنيةً للسمار . . لليل . . للأحزان للآهات .

آه . . وألف آه على كان وصار . . !] (ص١٦٧) .

أخي القارىء الطيب !

أتثق بي، أنا صاحب الفلسفة الباحثة عن جذور الفكر الانساني؛ وضابط لقاءات الفلاسفة وراصد أصداء اللقاءات . . ؟

أتثق بي . . وأنا أنتَ . . ؟

إذن

لاتقرأ هذا المقروءَ، لاتدخلْ هذه الخيمة لاتُركض خيولك في هذه الميادين، لاتُجرب دماغك في «سيرورة سميح الصوفية» . .

واذا لم تثق بقدرة الأمة العربية على ولادة المبدعين دائماً وأبداً . . في الزمان واللازمان . . واذا لم تثق بثقتك من نفسك . . !

نافذة على العالم

ترجمة واعداد :
كمال فوزي الشرابي

آداب

*** (أمريكا بلاد الغرائب والعنف والجنون) ، آخر دراسة ميدانية عن الولايات المتحدة أجرتها الأديبة والصحافية الفرنسية صوفي كوانيار SO-PHIE COIGNARD /تموز ١٩٩٤/.*

* كمال فوزي الشرابي: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة «القيثارة»، من أعماله: «قبل لا تنتهي»، «الحرية والبنادق».

كان ذلك في أواسط الثلاثينات من القرن التاسع عشر عندما عاد كاتب ارستقراطي فرنسي مشهور في العقد الثالث من عمره واسمه الكسي توكفيل TOCQUEVILLE من رحلته إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وكتب عما شاهده ولاحظه في تلك البلاد، وهي كتابة لم يكن يتصور انها ستطبق في يوم من الأيام على الأجيال القادمة.

في كتابه (عن الديمقراطية في أمريكا) كتب توكفيل: «عندما يكون عدم المساواة في الأوضاع هو القانون المشترك للجميع، فإن أكثر أنواع عدم المساواة بروزاً لا تلفت النظر. ولكن عندما يكون كل شيء تقريباً في المستوى ذاته، فإن أخفّ هذه الأنواع من عدم المساواة تبرز لكي تجرح النظر. وينجم عن ذلك أن الرغبة في المساواة تصبح أكثر مطلوبية بمقدار ماتكون المساواة أكثر اكتمالاً». وتحدث توكفيل آنذاك عن مجتمع كان مايزال خاضعاً للعبودية. وكان بالطبع يجهل أن أحاديثه سوف تأخذ طابعاً أكثر ملاءمة بعد قرن ونصف بأمريكا بحيث فيها الفساد إن من جهة الفكر أو من جهة الإحساس.

ماهو آخر شيء اخترعته أمريكا؟ إنه لغة اتفق على تسميتها «اللغة الصحيحة سياسياً»، ومعايير مرموزة تحكم العلاقات بين الرجال والنساء، ومصطلحات لتحسين السلوك، وكتب مدرسية تجب المثابرة على مراجعة محتوياتها، ودعاوى قضائية لا تنتهي... وممارسات يؤيدها الراديكاليون وينكرها المحافظون المتطرفون.

هل فقد الأمريكيون الفطرة السليمة في الحكم على الأشخاص والأشياء؟ الواقع أن الولايات المتحدة تتآكلها نزوة رهيبة هي «عبادةُ الضحية». فالضحايا أكثر من أن يُعدُّوا: المرأة ازاء الرجل، الاسود تجاه الأبيض، الشاذ جنسياً في مقابل الطبيعي، الأولاد لدى الافراط في معاملتهم من قبل الوالدين، الأقليات - جميع الأقليات - في مواجهة الثقافة السائدة.

ولعبادة الضحية هذه، الملأى بالنوايا الحسنة وحب المساواة، مبالغاتها ككل عبادة أخرى. فهذه الحكايات السخيفة أو المضحكة أو المزعجة تستأهل مع ذلك أن يسافر المرء للتأكد منها عن كثب. وهي حكايات تستطيع الولايات المتحدة وحدها أن تخترعها، وقد تعودت في حروبها الصليبية السالفة أن تقطع دابرها قبل أن تستفحل في اندفاعاتها العابرة. .

على أن الوضع الراهن ينبئنا بغير ذلك: فالنزوات الآن أكثر من أن تُحصى. ونضرب أمثلة منها لا على التعيين: فـ«تجديد اللغة» قد درج منذ بضع سنوات في عدة ميادين امريكية، وهو يتطلب تمارين جديدة في الالتواء أو الانحراف اللغوي. ويقتضي عدم التمييز بين الجنسين أن لا يقال «رئيس CHAIRMAN» لأن كلمة MAN توحي بأن رجلاً هو الذي يجب أن يشغل هذا المنصب. فالوداع إذن لكلمة «تشيرمان» وأهلاً ومرحباً بكلمة "CHAIRPERSON" التي توحي بالشك في جنس الشخص على أية حال. وكذلك يرجى القول «هو أو هي» اذا كان الكلام على شخص غير معروف، أو كان جنسه مجهولاً. ومعظم أفراد النخبة المثقفة يمارسون اليوم هذه التمارين من غير أن يركزوا عليها. كذلك ينبغي في الحديث «المصحح سياسياً» ألا يقال عن انسان أنه «ناقص المناعة أو سيداوي أو ايدزاوي [مصاب بالسيدا SIDA - بالفرنسية - أو الايدز AIDS - بالانكليزية] لأن ذلك يخلط بين الشخص ومرضه» على حد قول المشرفين على قسم الصحة العامة بجامعة هارفرد الذين يقدمون ملاحظتهم هذه وهم يبتسمون. فاذن هل نقول: «مريض بالسيدا أو الايدز؟ كلا أيضاً! يجب أن يقال: «مريض يعيش مع السيدا أو الايدز».

ونبقى في دائرة التلميحيات مع كلمتي «اصطلاحات محكية»، وقد بدأت هذه الاصطلاحات تزهر في الجامعات، والهدف منها: ابعاد التعابير العنصرية أو التمييزية أو المتضمنة سباباً. ويدلي نيكولاس فال WALL، مدير معهد الدراسات الفرنسية في جامعة نيويورك، بهذا التعليق: «لا تظنوا أن

المقصود هنا هو ظاهرة حقيقية من ظواهر المجتمع». ويحدد وجود هذه الحركة في بعض الأوساط البورجوازية حيث يصنع الشباب منها مدعاة لهوهم وعبثهم.

والواقع أن هذه اللغة الجديدة لم تتسرب عدواها بعد إلى الأمريكي العادي في الغرب الأوسط، على أن ذلك لم يمنع صحيفة (لوس أنجلوس تايمس) من ان تنشر مؤخراً دليلاً رسمياً للكتابة لكي يستعمله كتابها. ونعلم من هذا الدليل أنه ينبغي علينا ألا نكتب «مطلقة» لأن هذا المصطلح يصف الوضع الزوجي للمرأة. ويحدد الدليل: «إذا كان من الضروري الاشارة إلى أن امرأة لم تعد متزوجة فيمكن أن يقال عنها «جين ايكس x، التي هي مطلقة». قد يكون في هذا القول شيءٌ ما! ويضيف الدليل المذكور: «إن كلمة معاق تسبب الاهانة لأن الناس يملكون «قدرات مختلفة». وتطول صفحات هذا الدليل حتى تبلغ تسع عشرة صفحة، وتنبه إلى أنه لا يجوز قول «السود» بل «الأمريكيين الأفارقة»، ولا «الهنود الحمر» بل «الأمريكيين بالولادة»، ولا «سعاة البريد» بل «حملة الرسائل» الخ. . . أما العاملون في مجال العقارات في ولاية بنسلفانيا فقد خضعوا لصفحات طوال حول الطريقة التي يجب أن يسطروا بها اعلاناتهم. فمن المستحيل الكتابة مثلاً أن هناك جناحاً أنيقاً معروضاً للبيع في ضاحية سكنية فخمة، أو في حي هادئ من أحياء المتقاعدين. مثل هذه التعابير يمكن أن تثير نوعاً من أنواع التمييز.

وفي المجالات العلمية يُنظر إلى «الذكر الأبيض» بنوع من أنواع المشبوهية، كما يُنظر إلى سلوكه باهتمام يصل إلى أدق التفاصيل. ففي أكثر من ثلاثين جامعة يُمنع منعاً باتاً على الأساتذة أن يقيموا أية علاقة اعجاب أو حب مع طالباتهم (أو طلابهم). ويشير النظام الداخلي الرسمي لجامعة انديانا إلى مايلي: «لا تُقبل أية علاقة حب أو جنس بين أعضاء الكلية وطلابها حين يكون عضو الكلية مسؤولاً من الناحية المهنية عن الطالب. ويعتبر قول الطالب الطوعي مشبوهاً بالنظر إلى طبيعة العلاقة التي تفتقر أساساً إلى (التلاؤم)، وهكذا يسبح الجميع في بحر من الحب الافلاطوني. . .

وتحظّر جامعة هارڤرد كل علاقة غرامية بين المدرسين والطلاب، حتى ولو لم تكن توجد أية صلة تدريسية بينهما. وتجب الاشارة هنا إلى أن معظم الطلاب والطالبات قد تجاوزوا سن الرشد. وفي عام ١٩٩٢، وحين علم الاقتصادي الامريكي الشهير جون كينيث غالبريث بـ «نظام العشق المحظور» في هارڤرد ابدى أسفه وحزنه وشكر ربه لأنه استطاع قبل عدة عشرات من السنين أن يتزوج احدى طالباته.

وهناك ناحية أخرى تمت بصلة إلى التصحيح اللغوي السياسي هي تعددية الثقافات. وتقضي الفكرة الاساسية بفتح أبواب التعليم أمام الاقليات العرقية أو الجنسية واتاحة الفرص لها لاشغال المراكز ذوات المسؤولية في الادارات والمؤسسات والمشاريع. ويظهر التناقض في هذه الأمور عند التطبيق. ويغتني التعليم الجامعي بدروس الأدب النسائي أو الأسود أو الشاذ جنسياً. وماذا تراهم يقصدون بالأدب الشاذ جنسياً؟ إنه دراسة الكتاب الذين عُرفوا بالشذوذ الجنسي كمارسيل پروست وأوسكار وايلد واندره جيد واللورد بايرون وامسيلي ديكنسون ومرغريت يورسينار. . . » يجيب ستانلي فيش المسؤول عن قسم الآداب في (الديوك يونيفير سيتي) وقد اشتهرت هذه الجامعة بتمسكها بالتصحيحات السياسية الطارئة على اللغة.

ولا تكتفي الكتب «الأفرو - أمريكية» بتدريس الكتاب السود. فقد طلع بعض المعلمين الروحيين بنظريات مدهشة كنظرية «أثينا السوداء» التي تنادي بأن الثقافة الاتباعية ليس مهدها بلاد الاغريق بل مصر التي كانت مأهولة بالأفريقيين السود.

ويُزجى المديح إلى قدماء المصريين الذين أنشأوا الأهرامات بوساطة التحرك الذاتي، كما يُزجى إلى قدماء التانزانيين الذين اخترعوا طريقة خاصة بهم لاذابة الفولاذ. ولكن مجلس الجامعات في نيويورك يسمي هذه «الكشوفات» «عناصر معرفة غير شاملة». أما المعرفة الشاملة فهي من صنع

«الذكور البيض الذين ماتوا» أي جميع المؤلفين والمخترعين في نظر المتطرفين والمتعلقين بالثقافة الغربية.

ويُعبَّر في «المجتمع المدني» عن احترام الاقليات بشكل ملموس. فقد اتهم فريق مصوري (داو جونز) بالعنصرية لمجرد أنه التقط سلسلة من الصور الضوئية لبعض عازفي الجاز - وكلهم سود - لعرضها في مبناه. والسبب أن عرضه هذه الصور الضوئية بقرب أمكنة توزيع المشروبات الروحية سيتيح لكل انسان أن يراها، الأمر الذي يحط من قدر فرقة الجاز المذكورة...

ولايكاد المرء ينتهي من تعداد ماورد في قائمة الشذوذات. ولكن كما يلاحظ العالم الاجتماعي عزرا سليمان، الاستاذ في جامعة برنستون، «لا يمكن تحديد هوية بلد بالنظر إلى متطرفيه. فحين حدث الهجوم المسلح في شارع كوبرنيك بفرنسا، نظرت الولايات المتحدة إلى هذه الدولة كبلد معادٍ للسامية، وهو أمر غير معقول. وفيما وراء بعض الظواهر المتطرفة فإن الولايات المتحدة هي بلد غير مركزي ومنقسم، إنها بلد مهاجرين حيث ماتزال الاقليات تطالب بحقوقها».

هذه الشؤون الملموسة لا تمنع المشادات والمحاورات حول «التصحيح اللغوي السياسي» من أن يظل على استعار، وقد اكتسحت مبالغاته ساحة المحاولات الأمريكية العادية بشكل واسع حتى وصلت إلى الفئات المحافظة في البلاد بما تملكه من مؤسسات ايديولوجية فاعلة كمؤسسة أولين OLIN التي تُموِّل بشكل رسمي مؤلفات تفضح انحرافات النظام التربوي الأمريكي.

وهناك أعمال غالباً ماتكون غنية وان كانت تميل بشكل كاريكاتيري إلى الوصف القيامي لدكتاتورية «التصحيح اللغوي السياسي». وتأخذ هذه الأعمال على ميادين التعليم أن ٩٠٪ منها ماتزال تقليدية تماماً. وحتى في (الديوك يونيفيرسيتي) وهي معروفة بأنها تساند التصحيح، لا يدرس المسؤولون ثقافات الاقليات الا بطريقة اختيارية.. وباختصار فإن شكسبير يظل اجبارياً بينما تظل الكاتبة الأمريكية الزنجية ريفو بيرتا مانتشو MANCHU اختيارية.

ثم إن المؤسسات المحافظة والأعمال التي توحي بها لا تخلو أبداً من وصف «التصحيح اللغوي السياسي» بأنه عقيدة تم بناؤها عقلانياً مع أجهزتها ومفكريها الروحيين. ويشرح ستانلي فيش FISH، وهو أستاذ جامعي مختص بشعر جون ميلتون: «لأنني شجعت وصول المدرسين ذوي التعددية الثقافية إلى (الديوك يونيڤيرسيتي)، ولأنني فضحت ماتبديه بعض المؤسسات المحافظة من مقاومة للتغيير، اتهموني بأنني أفكر ضمن تيار جديد مناهض للثقافة». ويؤكد ايريك فاسين FASSIN: «يُدرج المحافظون تحت اسم «التصحيح اللغوي السياسي» كل مالايحبونه بدءاً من حركة تحرير المرأة حتى تعددية الثقافات...».

ويؤكد عدد من العلماء والباحثين أن معظم الأقسام الجامعية تتذرع بحجج كثيرة للتملص من تعيين الاساتذة من بين النساء.. وتختلف النظرة إلى ممارسة الشذوذ الجنسي من ولاية إلى ولاية، فبعضها متشدد بهذا الخصوص وبعضها متسامح.

وتخضع هذه الموضوعات لصراع رهيب بين المحافظين والراديكاليين، وقد يلتقي المتطرفون من كلتا الفئتين في تضامن غريب. وهكذا فإن دينيش دو سوزا، وهو مؤلف كتاب يفضح أخطاء «التصحيح اللغوي السياسي» في الجامعات، وستانلي فيش، ويعتبر زعيماً من زعماء الثقافة الحديثة، قد أصبحا صديقين حميمين لكثرة ماقدما من محاضرات ومناقشات في طول الولايات المتحدة وعرضها.

وثمة مشكلة أخرى هي مشكلة اعادة النظر في الكتب المدرسية وغلافاتها ومايدور حولها من مشادات لكي تلائم الاحداث التاريخية الراهنة. ولعل أطرف مايحدث هناك هو مايسمى بالازعاج الجنسي بوساطة الاعمال الفنية! فزيارة المتاحف اصبحت استكشافاً خطراً لكل شخص من الجنس اللطيف يحرص على سلامته الأخلاقية وحشمته!! وهكذا فإن لوحة عارية جميلة للفنان الفرنسي رونوار قد تثير أفكاراً جنسية بشعة لدى

البعض!! أهي مبالغة؟ هنا أكثر من اثنتي عشرة شكوى ضد الازعاج الجنسي قدُمت حتى الآن في الولايات المتحدة. وفي عام ١٩٩١ اصرت مدرِّسة بجامعة بنسلفانيا على سحب لوحة عارية للفنان الاسباني الكبير غويا من قاعة الدرس. وسُحبت اللوحة. أما السبب فهو أن هذه اللوحة تشجع على خلق أفكار شهوانية تجاه المدرِّسة لدى الطلاب. وهناك حادثة أخرى تتعلق بعاملة حواسيب متدينة اذ طلبت أن تُسحَب ثلاثُ لوحات عارية لفنانة برازيلية من قاعة مركز المحافظة بمدينة بكاليفورنيا. وقالت في شكواها: «عليَّ أن أعبر القاعة عدة مرات في اليوم، وأُفضّلُ عدم التعرض في كل مرة لعدوانية هذا النوع من أنواع الفنون»!!

وهكذا فإن كل انسان يبحث جيداً يستطيع أن يجد اسباباً تُشعره بأنه مهان أو عرضة للازعاج، وبمعنى آخر ضحية.

وتقوم احدى المزحات الدارجة في الولايات المتحدة على التساؤل عن العذر الذي يستطيع «الذكر الأبيض»، باعتباره يجسد المضطهِد (بكسر الهاء)، أن يجده للتخفيف من هذا الوضع المزري. ولكن ليس المقصود هنا المزاح اللاذع فقط. والحقيقة أن الواقع الاجتماعي الامريكي قد تشرَّب بعض مبادئ من علم النفس لم يحسن هضمها: الفكرة القائلة مثلاً بأن المضطهِد (بكسر الهاء) كان بالضرورة مضطهَداً (بفتح الهاء). فحين أُحيل الاخوان الشابان مينينديز أمام المحكمة بتهمة قتل أبويهما الغنيين في كاليفورنيا، أقسما أن هذين الأبوين قد استعملا معهما القسوة المادية والمعنوية. ولم يُحكَم على هذين القاتلين المجرمين وأُخلي سبيلُهما لأن لجنة المحكمين لم تتوصل إلى الاتفاق على حكم. وهناك قضية أخرى هي قضية لورينا بوبيت التي لجأت إلى خصاء زوجها النشيط في الجماع مدعية بأنه كان يسبب لها آلاماً وأضراراً. وقد أُفرج عنها. وهكذا نجد كيف أنهم في الولايات المتحدة يحوِّلون مجرماً أو مذنباً إلى ضحية. وهناك حوادث كثيرة على هذا المنوال يضيق المجال عن ذكرها.

واحدى أواخر المشادات التي حصلت تتعلق في الواقع بـ«استعادة الذاكرة»: فهناك راشدون خضعوا لصدمات عاطفية أو علاجية أو لجلسات تنويم مغناطيسي أو لزرقة من زرقات مصل الحقيقة يتذكرون، بعد سنوات من النسيان اللاواعي، أنهم كانوا ضحايا انحرافات جنسية في طفولتهم. وهذا النوع من التشخيص معروف الآن ومعترف به. ولكنه يكون هدفاً لاستغلال مفرط من قبل بعض المعالجين. وقد حذرت (الجمعية الطبية الامريكية) خطياً من المعالجة بالتنويم ومصل الحقيقة «اذ يساعدان على خلق التشوش الفكري وانبعاث الحقائق المزيفة».

في مدينة أولمبيا الجميلة الهادئة بولاية واشنطن اتهم الرئيس الثاني للشرطة المحلية ويدعى پول إنغرام من قبل بناته باقدامه على الافراط في الممارسات الجنسية المعيبة. وكانت البنات يقضين عطلة أحد الأعياد حين التقين بامرأة متدينة ظاهرياً وتعتقد بأنها تتمتع بمواهب وسيطة مع الروح القدس. وكشفت للبنات عن ادعاءاتها الكاذبة المذلة بحق أبيهن پول انغرام. وبذلت الشرطة التي كلفت التحقيق في الموضوع أقصى جهودها للكشف عن الحقيقة. وقبل بول إنغرام الذي لا يتذكر شيئاً عن الموضوع أنه ربما كان قد تورط فيه مادامت بناته يؤكدن ذلك. وتابعت الشرطة تحرياتها تدعمها المساندة الروحية لـ«مبعوثة الروح القدس»، واقتنعت بأن إنغرام يرأس جمعية شيطانية حقيقية. ولكن الأمور لم تلبث أن اتضحت بالبراهين المادية الملموسة التي أكدت أن بعض رجال الشرطة كانوا يجتمعون مساء كل يوم جمعة في منزل بول إنغرام ليمارسوا لعبة الپوكر وهم يحتسون بعض زجاجات من الجعة. . . وكان الكاتب لورنس ورايت WRIGHT قد فتح تحقيقاً طويلاً حول هذه القضية قاده إلى تأليف رواية اجتماعية بنّاءة سماها (ذكرى الشيطان).

وفي كاليفورنيا فقد غاري رامونا وظيفته في احد الملاكات الادارية، كما خسر زوجته وحضانة ولديه الصغيرين على اثر علاج اتبعته ابنته

الصبية. وكانت هذه البنت تشكو من الشراهة في الطعام، فاستشارت طبيبة تؤمن بأن ٨٠٪ من أنواع الشراهة إنما تتأتى من الافراط في ممارسة الجنس. وهو تشخيص لا أساس له من الصحة من الناحية الاحصائية ولا من الناحية العلمية. وأرسلت الفتاة إلى طبيب نفساني اكتشف في بعض تصرفاتها انحرافات جنسية. وزُرِقت بمصل الحقيقة فأقرت بأنها كانت تمارس هذه الانحرافات عن طواعية مع أشخاص غير أبيها. وجن جنون الأب فأقام دعوى على الطبيبة الجاهلة مطالباً اياها بتعويضات قدرها نصف مليون دولار.

هذه التعسفات لا تمنع مع الأسف أن يتعرض عشرات الآلاف من الاطفال للظلم والتعذيب وخرق القواعد الاخلاقية في الولايات المتحدة وفي سواها من البلدان. وهي تشير ببساطة إلى المزيد من عبادة الضحية.

وليست هذه الممارسات سوى اطالة للمعالجات في الآلة الأمريكية العتيقة التي تقوم على ملاحقة جميع الناس بأية تهمة كانت. لربما باسم «حق البحث عن السعادة» كما نص عليه اعلان الاستقلال عام ١٧٧٦. وهناك دعوة إلى العمل القضائي لكل من يعتبر نفسه مقيداً أو ممسوساً بضغط مادي أو وجودي مع مساندة مضمونة يطلقها محامون عديدون لصيد الضحايا وابتزازهم.

ومن التصحيح اللغوي السياسي الى مايسمى بحكم الضحية، إلى التعسفات والافراطات والشذوذات لربما كان في ذلك كله بعض الدافع لتحريك المجتمع الامريكي في أكثر نقاط جموده ثقلاً، كالفصل بين مختلف الطوائف أو النبذ الاجتماعي؟ ويؤكد العالم الاجتماعي عزرا سليمان: «إن التعسفات والتعديات تُصحّح بعودة الميزان الطبيعي، ولكن مايشغل البال حقاً هو تراجع روح الجماعات والتضامن. وإني لاعتقد بأن المجال الامريكي يؤثر فيه العزل الآن أكثر من ذي قبل. فالبورجوازيون السود يتمتعون بنواديهم المحلية الخاصة، وبضواحي مساكنهم الخاصة. أما بقية

أعضاء الطائفة الزنجية فإنهم يعيشون في مراكز المدن، ومايمارسونه من أعمال إنما ينصب على الجريمة والمخدرات والعنف. وفيما يتعلق بكل هذا فإن جميع الناس خارج الطائفة السوداء يتحاشون النقاش فيه، وذلك لأنه مامن أحد يريد أن يدفع أي ثمن لمعالجته. وعزل هذه الطائفة يشكل أكبر مشكلة اجتماعية حالية في تلك البلاد. إن عبادة الضحية تتوقف هنا حيث يستمر المجتمع الأمريكي القديم».

وأخيراً لابد من اعطاء القارئ فكرة عن الارقام التي تبلغها أعمال العنف - يومياً - في الولايات المتحدة. فهناك يحصل اعتداء كل سبع عشرة ثانية، وجريمة قتل كل احدى وعشرين دقيقة، واغتصاب كل دقيقة، وسرقة مسلحة كل أربع ثوان، وسطو على المنازل كل عشر ثوان، وسرقة سيارة كل ثماني عشرة ثانية.

ويحدد ٦٠٪ من الامريكيين تحوالهم لأسباب أمنية (ومنهم ٧٣٪ من النساء، و٤٥٪ من الرجال). ويختار ٢٢٪ أمكنة عملهم بالنظر إلى عدم توفر الأمن. وهناك ١٣٪ من النساء كن ضحايا الاغتصاب. ويزيد عدد الضحايا السود في حوادث القتل ست مرات عن عدد الضحايا البيض. وهناك ١٣٪ من طلاب المعاهد والمدارس الاعدادية والثانوية قد هُدِّدوا على الأقل مرة بسلاح ناري. وكل يوم يحمل مئة ألف تلميذ سلاحاً نارياً إلى مدارسهم، ولا يحضر مئة وستون ألف تلميذ دروسهم خوفاً من العنف: اذ ان أربعين تلميذاً يجرحون أو يقتلون يومياً من استعمال السلاح. هذا وتسير تظاهرات في الشوارع أحياناً تعلن في لافتات كبرى يحملها المتظاهرون أن مريضاً بنقص المناعة أو الايدز يموت كل نصف ساعة في الولايات المتحدة الأمريكية.

* * *

في كل عام تُرفع أكثر من مئة مليون دعوى أمام القضاء الأمريكي أي مايعادل دعوى واحدة لكل راشد. وحتى لو أقصينا القضايا المتعلقة بقيادة

السيارات فإنه يتبقى هناك ثلاثون مليون دعوى مدنية وجنائية من غير أن نحسب حساب القضايا التي يُنظر فيها على المستوى الفدرالي وهي أكثر ندرة. ومنذ عام ١٩٨٥ ازداد عدد الدعاوى في الأمور المدنية بنسبة ٣٠٪. ويشير برايان أوستروم، مدير دائرة الاحصاءات في المركز القومي، إلى أن «الناس أصبحوا الآن يطالبون بحقوق لم تكن لهم في الماضي».

وهكذا فإن المنظمة الطبية الأمريكية تقدر أن ٤٠٪ من الأطباء الأمريكيين يُلاحَقون ولو مرة واحدة في أثناء حياتهم المهنية حتى لو كان القضاء يردُّ ٦٠٪ من الدعاوى المقدمة ضدهم. وفي نيويورك تدل دراسة على أنه كان هناك ٣٥,٧ دعوى لقاء أخطاء طبية يقترفها كل مئة طبيب، وهو رقم ارتفع بمعدل ٥٦٪ مابين ١٩٨٤ و١٩٩٠.

وتولد في كل يوم فئات جديدة من أصحاب الدعاوى. فهناك مثلاً دعاوى تقام على شركات لتصنيع التبغ حتى لو كانت هذه الشركات لم تخسر حتى الآن أية دعوى. ويتصور بعض المواطنين أن يلاحقوا صانعي الأسلحة النارية لتسببهم في قتل البشر. ويتقدم أطفال بدعاوى أمام المحاكم لطلب «الطلاق» بدلاً عن آبائهم أو أمهاتهم. ويعترف برايان أوستروم: «بأن الأمريكيين لا يعدمون وسيلة للتنقيب عن فرص جديدة تتيح لهم عناصر جديدة لاقامة أي نوع من أنواع الدعاوى».

وفي قضايا التعويضات عن الأعطال والأضرار لا يطلب معظم المحامين أموالاً لقاء أتعابهم. وهم على الدوام يفضلون «نسبة مئوية من المبالغ التي تحكم بها المحاكم». ويلاحظ برايان استروم «أنه كان من نتائج هذا التغيير ابطاء التقدم في الدعاوى. فالمحامون يفضلون في الواقع أن يشغلوا أنفسهم بقضايا يكون لهم نصيب وافر في ربحها».

وعلى الرغم من سيول الدعاوى التي تقام فإن الفرقاء المتخاصمين قلما يحصلون على تعويضات كبيرة جداً. ويتراوح متوسط التعويضات التي يمنحها القضاة في حدود الـ٣٠ ألف دولار. ومنذ بعض الوقت أصبح

القضاة غير مهيئين للتعويض على المشتكين خصوصاً اذا تبين لهم أن الدافع الرئيس لدعاواهم هو الحصول على المال.

ولهذه الدعاوى تكاليفها الباهظة، ومايُصرف عليها في المحاكم قد ازداد بنسبة ٦١٪ بين عامي ١٩٨٥ و١٩٩٠ ليصل إلى تسعة مليارات من الدولارات. وفي مملكة الـ ٨٥٠,٠٠٠ محام، لا يسير كل شيء على مايرام. وقد أثبت تحقيقٌ مرعب أن ٣٠٪ من نساء المحامين و١١٪ من المحامين أنفسهم قد اعترفوا بأنهم يستهلكون أكثر من ستة أنواع من المشروبات الكحولية في اليوم الواحد، الأمر الذي يشكل خطراً مهنياً كبيراً إلى درجة تضاعفت فيها الشكاوى... ضد هؤلاء المحامين أنفسهم!

**** (حرب الكتب في أمريكا) بقلم الكاتب الفرنسي جان - سيباستيان ستيل STEHL.**

تشبه المدارس الامريكية منذ بعض الزمن الوضع في لبنان قبل استتباب الأمن فيه: أرض تجري فيها، في كل مكان تقريباً، معارك واعتداءات تختلف في عنفها وشراستها. وحين يكون المقصود اختيار الكتب المدرسية، فإن المناخ لا يحسد أصحابه عليه لانه كمناخ المفاوضات بين الصربيين والبوسنيين. والواقع أن المدارس العامة قد أصبحت أفضل الميادين للمهاجمات بين الفرق التي انبثقت من هوامش المجتمع الأمريكي. وأنشط هذه الفرق أو الجماعات المسلحة باليقين والسباب والقدح هي: الاصوليون الدينيون، الأفارقة المتعصبون، أصحاب الثقافات المتعددة، وأحياناً منظمات الشباب المنحرفين. وسمّى البعض هذه المأساة ذات الفصول المتكررة (حرب الكتب) ولا تُعتبر هذه التسمية مبالغاً فيها.

وبخلاف معظم البلدان، ليس للولايات المتحدة نهج قومي تقره وزارة التربية. فالبلاد مقسمة في الواقع إلى مالايقل عن / ١٥٣٦٧/ مدرسة مباشرة تعتبر ممالك صغيرة مستقلة كل واحدة منها عن الأخرى استقلالاً تاماً. ولتعقيد الأمور يُدير المنشآت المدرسية (مجلس مدرسي SCHOOL

BOARD) أعضاؤه يُنتخبون . وهكذا نجد أن جميع العُدَد موجودة في مكانها المناسب لشنّ حرب من الخنادق .

منذ أن أضاع الجمهوريون (البيت الأبيض) وذلك منذ نحو سنتين، لا يترك الأصوليون الدينيون يوماً واحداً يمر من دون أن يتحدث الناس عنهم .

ويرى الدكتور روبيرت سايموندس SIMONDS، وهو رئيس مايسمى بـ(المواطنين ذوي التربية الممتازة) وهي منظمة أسست في كاليفورنيا وعدد أعضائها ٢١٠,٠٠٠ عضو، أن المدارس يجب أن تكون الأمكنة التي «يجابه فيها المرء العالم وخطاياه الكريهة من انحرافات جنسية وسحر وشعوذة واستحضار للأرواح، وجنس لدى الأطفال، واشتراكية ملحدة . . .» .

وتأخذ معركة الدكتور سايموندس والاصوليين الآخرين المتطرفين شكلاً واضحاً ودقيقاً . يقول روبيرت بوسطن، رئيس (المنظمة الأمريكية لفصل الكنيسة عن الدولة): «يريد اليمين الديني أن تتوقف المدارس تماماً عن تعليم نظرية (تطور الأنواع) لداروين . إن الأساتذة يزداد تحايلهم في معالجة هذا الموضوع وذلك تحاشياً لمجابهة المشكلات، وهكذا فإن داروين بحسب رأي هؤلاء الأصوليين يجب أن يخلي مكانه لـ(لكتاب المقدس) في الصفوف العلمية . وتعلق الدكتورة أوجيني سكوت، وهي ترأس (المركز القومي لتدريس العلوم) بقولها: «إن أحد مبادئ علم اللاهوت الأصولي هو أن يُعلّم (الكتاب المقدس) حرفياً لا أن يُكتفى بتفسيره . وتساند هذه المنظمات - وأحياناً بنجاح - القائلين بأن (نظرية الخلق) و(نظرية التطور) يجب أن تُدرَّسا جنباً إلى جنب، كنظريتين لهما القيمة العلمية ذاتها» .

في مطلع الثمانينات أعدت ثمان وعشرون ولاية على الأقل مشروعات قوانين تهب وقتاً متساوياً للنظريتين، وتبنت ولايتان هما الأركنساس واللويزيانا هذه القوانين . وفي عام ١٩٨٧ قررت المحكمة العليا أن (نظرية خلق الكون) هي عقيدة دينية وان الولايات لا تستطيع أن تجعل منها أساساً لمبدأ فصل الكنيسة عن الدولة .

ولكن الأصوليين، وقد مُنعوا من الدخول عن طريق الباب، حاولوا

أن يعبروا من الشباك. وهكذا ففي أيار الماضي صوت (المجلس المدرسي) في فيستا بكاليفورنيا على قرار يؤكد أن «نقاط الضعف التي تُمكِّن من اعادة النظر في (نظرية التطور) يجب أن تُدرَّس للتلاميذ». ونشر معهد أُصولي هو (مؤسسة الأفكار والأخلاق) كتاباً عنوانه (عن الدببة والشعوب) وهو كتاب مفروض فيه أن يتمم مجموعة كتب البيولوجيا أو علم الأحياء. وبحسب ناشره فإن هذا الكتاب يستعمل في أربعين ولاية. وفي شهر آذار، وتحت ضغط أصُوليي (التآلف التقليدي للقيم) سحبت كاليفورنيا ثلاثة نصوص استعملت في اختبار اللغة الانكليزية من قبل تلامذة الصفوف النهائية. ومُنعت من التداول قصةُ (روز ليلي) للكاتبة الزنجية الشهيرة أليس ووكر WALKER لأن البطلة، وهي كاثوليكية، يجب أن تتزوج شخصاً مسلماً وقد أعادت النظر عشية زواجها بمسألة ديانتها. وارتفع عواء الأصوليين متهمين الكاتبة والبطل والبطلة بأنهم معادون للدين.

وفي دوفال كاونتي بفلوريدا، منعت مكتبات المدارس تلاميذها من قراءة (ثليجة البيضاء)، وهي الحكاية الشهيرة للأخوين غريم* GRIMM، بحجة أنها تحوي كثيراً من العنف: «صياد يقتل خنزيراً برياً، وحماة شريرة تأمر بأن يُنزعَ قلبُ ثليجة». وأكثر الكتب عرضة للرقابة والمنع من التداول في المدارس هي كتب الروائيين الشهيرين جون شتاينبك - جائزة نوبل - وجي. دي. سالنجر SALINGER.

ومع ذلك فإن المهاجمات لا تقتصر على الأصوليين الدينيين وحدهم. فالجدال حول التعددية الثقافية كثيراً مايزعج مؤلفي الكتب المدرسية. ويكون من الصعب أحياناً ارضاء جميع الناس حتى أن الأطفال يجدون أنفسهم في الصفوف بلا كتب. وهذا ماحصل في أوكلند، بالقرب من سان فرانسيسكو. ففي منطقة كان فيها تسعة أطفال من عشرة «غير بيض» لم يكن من الممكن الاتفاق على شيء اذ كان كل فريق عرقي يدق أجراسه. وكانت النتيجة أنه وجب تجميع كتب من هنا وهناك للصفين

الخامس والسادس مما دفع بتييري كوك، عضو (مدرسة أوكلند المتحدة)، إلى القول: «وهكذا تعلم المعلمون أن يعملوا بلا كتاب، الأمر الذي أتاح لهم أن يبتعدوا عن روح التعليم والانضباط».

وغالباً مايأخذ الجدال طابع المناقشات السخيفة. وهكذا فإن ستيفن بيتس، وهو كاتب درس سيرورة اعداد الكتب المدرسية، يروي كيف أن لجنة مراجعة الكتب في مؤسسة متعددة الثقافات قد اكتشفت الصبغة الرهيبة للعنصرية في جمل كهاتين الجملتين: «وبينما كان ضوء الأصيل **يسودُّ**» أو أيضاً «**وأظلم** وجه النائب...».

وطالب تقرير محدث عن تعددية الثقافات أن يقال «شخص في العبودية» لا «عبد» لأن تلك الجملة تعكس حرية الاختيار والارتياح لدى الانسان (...).

وبعد، فقد أكد بعض الناس أن في فرنسا احزاباً سياسية بقدر مالديها من أنواع الأجبان. وعلى هذا المنوال فإن أمريكا سائرة في الطريق «القويم» ليصبح لديها عدد الكتب المدرسية مساوياً لعدد السكان.

** حوار مع روبيرت هيوغز HUGHES الناقد الفني في مجلة (تايم ماغازين) بأمريكا.

روبيرت هيوغز هو الناقد الفني لمجلة (تايم ماغازين) الامريكية. ويعيش هذا الاوسترالي في الولايات المتحدة منذ ثلاثين عاماً. وقد نشر مؤخراً بأمريكا كتاباً مهماً حول «الحرية الأهلية الثقافية» في الولايات المتحدة تحت عنوان (ثقافة التذمر والشكوى). ولم يلبث هذا الكتاب أن ترجم فوراً إلى عدة لغات ومنها الفرنسية.

*** بحسب رأيك، أصبح المجتمع الأمريكي مجنوناً، وخصوصاً في الجدل الثقافي. ماهي أعراض هذا المرض؟**

- إنه لجنون من طرفين اذ يحتاج كل طرف إلى الطرف الآخر لكي يوجد. فمن جهة يقوم «التصحيح اللغوي السياسي» بدور الشرطي

للكلمات والأوضاع باسم «حق الكرامة» الذي أُسيء تحديده. ومن جهة أخرى يعلن المحافظون عن غسقٍ للحضارة ما إن يسمعوا أي نقد قاسٍ يوجه إليهم. وفي هذا الهذيان تتجابه فئتان وتنتهيان إلى أن تشبه احداهما الأخرى، حين تريدان أن تردا كل شيء إلى أصله وطبيعته.

*** هل ترجع مصادر «هذا الجنون الثنائي» إلى زمن بعيد؟**

– يجب الرجوع الى مصادر البيوريتانية، إلى تلك الاستبدادية الاخلاقية التي تأسست على مبدأ الفضيلة المنتشرة. وللخروج من الشعور بالذنب المعمم الذي ينجم عنها يجب الاعلان عن عدم وجود أي شخص ملوم. فاذن لا يبقى هناك سوى وضع تشجيعي هو وضع الضحية.

*** لا تعود عبادة الضحية إلى زمن بعيد...**

– كلا، وإنما هذا الزمان تضخم. أشير اليه في الستينات مع حركة الحقوق المدنية لصالح السود. وقد أعطت تطوراته المشروعة انماطاً وتحركات للنساء والمنحرفين جنسياً الخ... ثم، بتأثير العدوى، صار كل أمريكي يقول لنفسه أنه هو أيضاً يمثل أقلية مضطهدة.

*** مثال على ذلك؟**

– جميع الفئات المريضة من مدمنين على الكحول أو المخدرات، ومن مغفلين، الخ. يتجاوبون مع هذا الهم. وتسمح هذه الفئات لكل فرد بأن يحول مجرد خصوصيته الى وضع انسان مضطهَد. مثال على ذلك: حين ارادت بلدية نيويورك أن تنشيء دورات مياه عامة في الشوارع فضلت التخلي عن المشروع لكي لا تجري عليه التعديلات الضرورية استجابة لصيحات الاستنكار التي بدأت ترتفع ضد التمييز العنصري. تصور أن الكراسي المتنقلة للمعاقين لا تدخل هذه الدورات!

*** ولماذا تراجعت البلدية عن مشروعها؟**

– بسبب الخوف الدائم من الاهانة. ويبدو أن كل امرئ هنا في أمريكا يجب أن يتلقى زرقات متواصلة من (مصل الكرامة). شيء عجيب لا يصدق! ولكن هذا هو الواقع.

وهناك مثال آخر أكثر أهمية: ففي عام ١٩٨٤ كانت ولاية داكوتا الجنوبية مسرحاً لفصل من الذُّهان الهذياني العظيم. فقد أصرَّ الزعيم الهندي - عفواً الامريكي بالولادة! - واسمه (الدبُّ المنتصب) أن يكون له تمثال منحوت في أحد الجبال أُسوة. بالرؤساء الأوائل للولايات المتحدة الذين خلَّدوا على جبل راشمور RUSHMORE. ومع أن العمل لم يكتمل بعد بسبب وفاة النحات، فهو يمثل (الدب المنتصب) وقد أشار بإصبع الاتهام إلى أمريكا البيضاء. هنا توجد كرامته وقد خدمها فن من الدرجة العاشرة...

*** يتساوى الفنان قبل كل شيء، بحسب هذه المعايير، بـ«الرسالة الاجتماعية» التي يقدمها...**

- أن يهمل المرء (أو أن لا يحب) اليوم فناناً أو امرأة منحرفين جنسياً يعتبر شيئاً من قبيل الظلم والتمييز العنصري. وعلى هذا الأساس فإن الفنان ادوارد هوپر، وهو لا يتدخل بأمور السياسة، قد أصبح لا يثير الاهتمام لأنه لا يتجاوب مع أي نوع من أنواع الإثارة الدارجة.

*** بعكس الفنان روبيرت مابيلثورب، هذا المصور الضوئي الذي يحتقره المحافظون لصوره الاباحية، فقد أصبح نجماً...**

- مضحك جنون المحافظين ضد مابيلثورب، اذ أسهم في الرفع من شأن فنان عادي منحرف جنسياً وضحية حملة شعواء.

*** يتشاجر المحافظون والراديكاليون حول المؤلفين الذين تجب قراءتهم في الجامعة...**

- ان ارادة وضع مؤلفين اتباعيين في القائمة السوداء، على اعتبار أن المقصود هم «المؤلفون البيض الموتى» كما يقول المتطرفون، لهو أمر سخيف لا يقل في سخافته عن الاعتراض على تدريس أعمال الروائية الزنجية التي حصلت في هذا العام على جائزة نوبل وأعني بها طوني موريسون. ولكن بما أن معظم الطلاب الامريكيين عملياً لا يقرؤون فقد اقتصروا في قراءاتهم على أربعة أو خمسة كتب فرض قراءتها عليهم المسؤولون.

*** لست حنوناً تجاه النظام التربوي.**

- نجد أنفسنا على تقارب مستمر من تربية ذات طابع مرضي، هدفها الوحيد هو اعطاء كل شخص «تقديراً لذاته» بحسب المفهوم الامريكي الدارج. وباسم هذا التشجيع المستحق لكل فرد يتركون بعض المدرسين يروون مايشاؤون. لكأن الذكاء يتجاوب مع نسبة القتّامين أو الميلانين - (وهو نوع من أنواع الأصبغة التي تلون البشرة...).

*** إنك لتبالغ قليلاً...**

- أبداً. وهذا التيار الفكري يحمل حتى اسماً هو القتّاميون أو الميلانيون.

*** وعلى هذا فالمحافظون على صواب إذا أصابهم القلق أحياناً...**

- نعم، ولكنهم هم لا يفعلون شيئاً أفضل. فأحدهم مثلاً قطع تتابع رسم متحرك يرى فيه المشاهدون بطل الرسوم المتحركة «مايتي ماوس» وهو يستروح زهرة. ففي نظر البعض كان هذا المشهد دعوة فاضحة لشم الكوكائين أو استهلاكه(!).

*** كل ذلك لا يفرح القلب...**

- الكارثة الكبرى في المجتمع الامريكي هي خلوه من حب المزاح أو الدعابة. فهذا الجنون لا يترك أية حصة للسخرية أو للهزء. إن صحيفة كصحيفة «شارلي الاسبوعية» الفرنسية لا يمكن أن توجد في الولايات المتحدة. يبقى حب المزاح أو الدعابة اللاطوعي وذلك نجده في صحيفة بكاليفورنيا هي (السكرامانتوبي) إذ كتبت مثلاً «أن موازنة البلدية مصبوغة بالسواد». وقد صدر تصحيح لغوي سياسي يقول انه تجب قراءة «مصبوغة بالصبغة الأفرو - امريكية» بدلاً من «السواد»! فتأمل!.

فنون

الموسيقار النمساوي غوستاف ماهلر

GUSTAV MAHLER، نبذة عن حياته وتحليل لأهم أعماله.

ولد غوستاف ماهلر عام ١٨٦٠ في مدينة كاليشت بتشيكوسلوفاكيا وتوفي عام ١٩١١ بفيينا. كان الطفل الثاني بين اثني عشر طفلاً لاسرة فقيرة. بعد أن أكمل دراسته الابتدائية سافر إلى فيينا والتحق فيها بالمعهد الموسيقي من ١٨٧٥ إلى ١٨٧٨. وكان بين أساتذته كل من أبشتاين، وفوخس، وكرين، وقابل الموسيقار النمساوي انطون بروكنر BRUCKNER (١٨٢٤-١٨٩٦) الذي أثر فيه تأثيراً كبيراً.

في عام ١٨٨٠ أنهى أول عمل من أعماله وعنوانه (أغنية مأساوية) للفرقة، والسوبرانو - أو الذي وهو أعلى الاصوات في الغناء النسائي أو الغلامي -، والكونترالتو - أو الرنَّان وهو أخفض الاصوات النسائية في الغناء -، والتينور - أو الصادح وهو أعلى صوت في الغناء الرجولي -، والجوقات على نص مقتبس من الأخوين غريم GRIMM*. وبعد أن عين قائداً للفرقة في هول عام ١٨٨٠ ثم في ليوبليانا وأولموتز عام ١٨٨٣، عاد إلى فيينا كقائد جوقات على مسرح (الكارل سيتر). وكان قد أنهى خلال ذلك تأليف (الأربع عشرة أغنية وانشودة لأيام الصبا، ١٨٨٢) لتغنى بمرافقة البيان، وهي أوائل المختارات الشعرية من (بوق الطفل العجيب)**.

ألف ماهلر في كاسيل حيث أصبح قائداً للفرقة في نهاية ١٨٨٣ (الأغاني الأربع للرفيق التائه) لتغنى بمصاحبة الفرقة الموسيقية وذلك على نص شخصي يحمل طابع السيرة الذاتية حيث تلتقي طراوة الأغنية الشعبية بالحدة المأساوية لبعض الانطلاقات العاطفية في مناخ من الكآبة والعذوبة والاستسلام.

سافر ماهلر بعد ذلك إلى براغ مع زميله الموسيقي نيكيش ثم إلى لايبزيغ، ونجح أخيراً في الحصول على تعيينه مديراً لأحد المسارح ببودابست

وذلك عام ١٨٨٨ . واشتهرت هذه السنة بانها سنة (الاثنتي عشرة أغنية) المستمدة أيضاً من (بوق الطفل العجيب) وفيها نعثر على طابع القصيدة الشعبية أكثر مما نعثر عليه في سلسلة أغانيه الأولى وفي سنفونيته الاولى من مقام ري الكبير .

ومنذ عام ١٨٩١ الى عام ١٨٩٧ ادار ماهلر الفرقة الموسيقية للمسرح البلدي بهامبورغ : وكانت تلك السنوات أكثر سنواته هدوءاً وسعادة . في عام ١٨٩٤ انهى سنفونيته الثانية من مقام دو الصغير وتشترك في تقديمها الفرقة والندي والرنان والجوقات - والاغاني فيها مستمدة أيضاً من (البوق العجيب) ومن بعض أعمال الشاعر الالماني فردريش كلوبستوك -KLOP STOCK (١٧٢٤-١٨٠٣) .

في عام ١٨٩٥ انتهى من تأليف سنفونيته الثالثة من مقام ري الصغير، وتشترك في تقديمها الفرقة والرنان والجوقات من نساء وأطفال، وقد بنيت على نصوص مستمدة أيضاً من (البوق العجيب) ومن أشعار للفيلسوف الالماني فردريش نيتشه .

وبوساطة الموسيقار الكبير يوهانس برامس BRAHMS (١٨٣٣-١٨٩٧) الذي أعجب به كثيراً كمدير لدار الأوبراء دُعي ماهلر عام ١٨٩٧ إلى فيينا لتسلم قيادة الفرقة الموسيقية فيها ثم كمدير فني لها . وأجرى تجديداً شاملاً في المظاهر المادية للعزف والزينة والمسرح، ومازال أعماله كمخرج تملأ أذهان من خلفوه وتصلح قدوة ومثالاً للاجيال الصاعدة . ولكن تصلبه واستقامته في الادارة والسلوك سبباً له عداء بعض رؤسائه ومعظم العاملين معه فاضطر إلى ترك فيينا عام ١٩٠٧، ومع ذلك بقيت بصماته لا تمحى، اذ كان له الفضل، خلال السنوات العشر التي عمل فيها مديراً، في احياء التقاليد الكبرى للاوبرا القومية حتى أيامنا الحاضرة .

لم يتخلَّ ماهلر في هذه الحقبة عن التأليف، وهكذا أبدع عام ١٩٠٠ سنفونيته الرابعة من مقام صول الكبير، وهي أقصر سنفونياته ولكنها أكثرهن

مرحاً. هنا يتبدى لنا اتساع التعبير والميل الطبيعي إلى الخطابية الصوتية من دون ما تأثير في بنية العمل اذ يتوج هذه السنفونية في النهاية الصفاء والعذوبة وصوت الندي في إطلالته الحلوة.

في عام ١٩٠٢، انهى ماهلر عملين من أعماله وهما السنفونية الخامسة من مقام دو الكبير، والأغاني الخمس للشاعر الالماني فردريش روكيرت RUCKERT (١٧٨٨-١٨٦٦). في العمل الأول ولربما لأن التلحين فيه مقتصر على الآلات، يُصعِّد المؤلف أنغامه في حنينه إلى الكلمة المغناة التي تُعتبر احدى المزايا الرئيسة في سنفونياته. أما في العمل الثاني فيظهر بوضوح التعبير الأسمى للألم في استسلامه وعمقه وديمومته، وهذا التعبير هو الصفة الطبيعية الملازمة لماهلر وقد حاول على الدوام أن يترجمها بطريقة عالية. لقد عاش بعمق وصدق وإخلاص ازمة العصر الابتداعية المتأخرة. وليست التقنية الطباقية في السنفونيتين السادسة والسابعة (١٩٠٤-١٩٠٥، للفرقة فقط)، ولا عملقة الثامنة (١٩٠٨، للفرقة، والمغنين الثمانية، والجوقة المضاعفة، وجوقة الأطفال مع الأرغن) سوى محاولتين يائستين للخروج من الطريق المسدود، هذا الطريق الذي يترجم على الصعيد الحميمي بالرغبة العاجزة أمام استسلام أكثر استبطاناً وأمام الضرورة التي يشعر بها الفنان لايجاد طريق تناغمي مرنان مميز.

ويهدأ هذا النزاع على الصعيد الفني في عمله للفرقة والرنان والصادح وعنوانه (أغنية الأرض) على نصوص ترجمها عن الصينية الأديب الالماني هانس بيتغيه BETHGE. فالاندماج بين الأصوات والآلات هنا متكامل. وتغدو الأصوات عناصر نسيج تناغمي شاعري تطرزه الآلات وتعبر به عن المهمة الانطباعية الدقيقة للنص. وهنا أيضاً نقع على صرخة توتر يائسة ماتلبث أن تتحول إلى نحيب مؤس في مقطع (الوداع).

في عام ١٩٠٩ قدم لنا ماهلر في سنفونيته التاسعة من مقام ري بيمول الكبير مُناخاً موسيقياً مماثلاً لمناخ السنفونية الثامنة. وقد تطلب منه هذان

العملان جهداً كبيراً وحيوية فائقة بذلها بخاصة في الولايات المتحدة. واضطره مرض القلب الذي كان يشكو منه منذ مدة إلى دخول مشفى بباريس، ثم الى الانسحاب إلى فيينا حيث توفي ولما يتجاوز عمره الاحدى وخمسين سنة. وقد ترك سنفونيته العاشرة غير مكتملة كما ترك كتاب (مراسلات، ١٨٧٩-١٩١١) نشرته عام ١٩٢٤ ببرلين ابنته من زوجته آلما ماهلر ALMA MAHLER.

كانت زوجته آلما - ماريا ماهلر (١٨٧٩-١٩٦٤) أجمل امرأة في فيينا بل لنقل بلا مغالاة أنها كانت من أجمل نساء زمانها. وهي ابنة اميل جاكوب شيندلر، أكبر رسام فييناوي للمناظر في عصره. ولقد قضت أيام طفولتها ومراهقتها في وسط يتردد عليه كبار الادباء والفنانين. ومات والدها وهي في الرابعة عشرة من عمرها، فتزوجت أمها الجميلة مثلها الفنان التشكيلي كارل مول MOLL وهو عضو في (حركة الانفصال) الفنية بفيينا التي كان يرأسها الفنان الكبير غوستاف كليمت KLIMT.

سحرت الصبية الحسناء آلما ماهلر كلاً من كليمت والمؤلف الموسيقي زيملينسكي ZEMLINSKY. ثم تزوجت الموسيقار غوستاف ماهلر عام ١٩٠١ وعاشت معه عشر سنوات فقط على اعتباره قد توفي عام ١٩١١. وبعد موت ماهلر أصبحت هذه الحسناء الفاتنة رفيقة كل من الفنان التشكيلي اوسكار كوكوشكا KOKOSCHKA الذي خلدها بلوحته الرائعة (العاصفة أو خطيبة إله الريح)، والمهندس المعماري وولتر غروپيوس GROPIUS، وأخيراً الروائي الشهير فرانتس ورفل WERFL الذي تزوجته وعاشت معه حتى تاريخ وفاته عام ١٩٤٥. وتركت لنا آلما ماهلر عن زوجها الأول الموسيقار غوستاف ماهلر كتاباً عنوانه (ذكريات ومراسلات) طبع في أمستردام باللغة الألمانية عام ١٩٤٠، ثم ترجم الى الانكليزية وطبع بلندن عام ١٩٤٦، وأخيراً ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان (ماهلر) وصدر عن دار النشر لا تيس LATTÈS بباريس عام ١٩٨٠.

وفيما يلي تحليل لبعض أعمال غوستاف ماهلر :

١ - **سنفونياته** : أكمل سنفونيته العاشرة وقدمها إلى الجمهور الموسيقار فرانتس ميكوري MIKOREY عام ١٩١٣ . وبين سنفونياته التسع المكتملة هناك ثلاث ترافقها الجوقات وهي الثانية والثالثة والثامنة، وواحدة يشترك فيها الرنان والنديُّ المنفرد، وواحدة مع النديّ المنفرد هي الرابعة. ومع أن بقية السنفونيات آلية محضة ففيها يرين جو غنائي، وفي بعضها يرين جو أوبرالي على نمط ريتشارد شتراوس. وتعتبر السنفونية الرابعة من هذه الناحية أفضل سنفونياته. ونجد بعض العناصر الانسيابية المرحة في السنفونية الاولى، والمأساوية في المسيرة الجنائزية التي تشكل الحركة الاولى من السنفونية الثانية، والدينية الغريغورية في السنفونية الثانية. وهناك حركات أخرى على شكل سيرينادا أو مايسميه الألمان (موسيقا الليل). وفي السنفونية الخامسة تقع على غناء لاحد نصوص نيتشه. وفي السنفونية الثامنة يشكل القسم الصوتي «نشيداً للملائكة» مستمداً من نهاية (فاوست) لغوته.

٢ - **أغنية الأرض** : قدم هذا العمل الموسيقي بعد وفاة ماهلر بقليل قائد الجوقات الشهير برونو وولتر WALTER (برلين ١٨٧٦ - هوليوود ١٩٦٢). وكان ماهلر يميل إلى تسمية هذا العمل بالسنفونية الحادية عشرة بعد السنفونيات العشر التي ألفها. والواقع أنه لا يمكننا أن نطلق عليها اسم سنفونية بالمعنى الاتباعي والشكلي للسنفونية الا اذا أخذنا بعين الاعتبار اتساع مضمونها وكتابتها الآلية وطريقة توزيعها. وعلى هذا فهي عمل وسط بين الأغنية الكبيرة والسنفونية. ويظهر اسلوب ماهلر في هذا العمل تركيبياً يأخذ بنصيب من كل من الاتباعية الجديدة والابتداعية الجديدة.

نحن من هذه السنفونية أمام نظرات تأملية في الحياة والطبيعة وأمام صوفية سامية في الوقت ذاته، وإن كان يهيمن عليها جميعاً قلق مضن. وتبرز هنا لغة موسيقية جديدة لا عهد لماهلر بها وإن كانت تقترب أحياناً بشفافيتها من شفافية سنفونيته الأولى.

يتألف النص من قصائد مستعارة من (الناي الصيني) للشاعرين الصينيين لي - تاي - پو وتشانغ - سي، وهي قصائد ترجمها إلى الألمانية هانس بيتغيه كما أسلفنا. وفيما عدا القسمين الثالث والرابع حيث يستعمل ماهلر السلم الصيني الخماسي يبدو أن موسيقارنا لم يبحث عن ايجاد أي طابع أغرابي أو مجلوبي ولا عن ايجاد أي وصف لطبيعة الشرق الأقصى. ومع ذلك فإن برونو وولتر في دراسته التي أوقفها على أعمال ماهلر يجعلنا نلاحظ أن هناك عنصراً مستعاراً من السلم الصيني يسيطر بشكل خفي أو واضح على مجموع هذا العمل، وهو عبارة عن لازمة منحدرة (لا- صول- مي) نجدها في كل حنايا العمل تقريباً تحت أشكال مختلفة.

القسم الأول وعنوانه (أغنية للسماع عن بؤس الأرض) ويأتينا بها صوت الصادح. وهي أغنية تتألف من ثلاثة مقاطع كبيرة تباعد مابينها فواصل بنيت على موضوعين جوهريين: موضوع يطلقه البوق منذ النغمات الأولى، وموضوع آخر يسيطر على العمل كله وهو اللازمة الدورية المنحدرة (لا-صول-مي). وتبدو هذه القطعة كئيبة، يائسة، ملتهبة، وأحياناً عنيفة.

القسم الثاني وعنوانه (المتوحد في الخريف) وهو يأتينا بصوت الرنان. ويشكل هذا القسم رُنْده RONDO، أو مقطوعة موسيقية يتكرر فيها النغم الرئيس، ويرين عليها الارهاق والرتابة، وهي ذات كآبة لامتناهية. وعلى استمرار أنغام الكمانات، ينطلق صداح الأوبوا والفلوت حيث تمر ألحان اللازمة الدورية. ويغني الصوت بالاحساس ذاته من الارهاق والرتابة.

نصل إلى القسم الثالث وعنوانه (عن الشباب) وهو نوع من أنواع حركة السكيرتزو. وكما قيل يبحث فيه ماهلر عن عنصر مجلوبي، باستعمال السلم الخماسي الصيني. ويعطي الصادح هنا حصة الغناء كلها.

ونجد القسم الرابع وعنوانه (عن الجمال) مطبوعاً بأكمله بطابع الرقص، ويقدم لنا لعب العذارى والصبايا ولهوهن. هنا أيضاً يستعمل ماهلر السلم الصيني على صوت الرنان الجميل.

القسم الخامس وعنوانه (نشوة الربيع) أو (الانسان ينتشي بالربيع) ذو شاعرية مرة ويائسة. ويغني الصادح نسيان آلام الحياة في الانتشاء، ويستدعي مفاتن الربيع.

أما القسم السادس والأخير وعنوانه (الوداع) فهو أكثر أقسام هذا العمل اتساعاً. ويشغل هذا القسم وحده نصف المدة الكاملة للعمل تقريباً. وهو أيضاً أكثر أقسام هذا العمل تأثيراً في النفس. وقد بني على لازمة مختصرة أشار برونو وولتر هنا أيضاً إلى مافيها من مهارة في استعمال التسلسل الموسيقي والكشف عما يتضمنه من امكانات ابداعية. وبالاضافة إلى هذه اللازمة نستمع أيضاً إلى عودة اللازمة الدورية الاساسية وهي الـ(لا-صول-مي). وتشير القصيدة في النهاية إلى حياة المتوحد الذي يتوقف في طريق الحياة ليلقي نظرة على ماضيه. كآبة تقبض النفس وتحركها بعنف في هذه الأغنية - السنفونية المستسلمة التي يبزغ فيها صبح أسود من اليأس لا نهاية له.

هـوامـش

* الأخوان غريم: جاكوب وهو عالم ألسني وكاتب ألماني (١٧٨٥-١٨٦٣). أسس علم فقه اللغة الالماني. جمع هو وشقيقه ڤيلهلم (١٧٨٦-١٨٥٩) عدداً من الحكايات الشعبية الجرمانية أشهرها (الحسناء النائمة في الغابة) و(ثليجة البيضاء) و(سندريلا) وسواها من الحكايات الجميلة والمعروفة عالمياً.

** كتاب (بوق الطفل العجيب): وهو مجموعة أغانٍ شعبية ألمانية اشترك في جمعها واعدادها، في ثلاثة مجلدات مابين ١٨٠٦-١٨٠٨، الأديبان الالمانيان أكيم فون أرنيم (١٧٨١-١٨٣١) وكليمنس برنتانو (١٧٧٨-١٨٤٢). دقق هذا الكتاب الضخم غوته، واستلهمه جيل من الكتاب الالمان هم آيشندورف، وأوهلند، وموريكيه، وغيبيل، وغريف، وهايني، ولونو، وبين الأجانب الشاعر الانكليزي لونغفيلو. كما استوحاه عدة موسيقين من بينهم ڤيبر، وشوبيرت، وشومان.

كتاب الشهر

سوء التنمية في أميركا اللاتينية

ميخائيل عيد

عالم الكتب كالبحار.. والكتّاب كالمدربين على السباحة. بعضهم يدنيك من شاطئ البحر خطوة خطوة وهو يحكي لك الحكايات المسلية أو وهو يشرح لك أساليب تعلم العوم، ثم يتقدم بك قليلاً قليلاً إلى ان تجد نفسك متوغلاً في الماء، وبعض المدربين يرميك في العمق دفعة واحدة ثم يأخذ بيدك ويشرع يعلمك السباحة ولا ينسى بين الفترة والأخرى أن يعود بك إلى الشاطئ ليعود بك إلى الأعماق..

(*) ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة، ويهتم بالترجمة، من أعماله: «ملاحم الجبال الهرمة»، «أبطال وطباع».

كاتبا كتاب «سوء التنمية في أميركا اللاتينية، رينيه ديمون، وماري فرانس موتان من النوع الثاني من المؤلفين، فهما ينطلقان من البؤرة، أو من لب المسألة كما يقال ثم يتوسعان في عرض المسألة من كل جوانبها عرضاً كافياً لا يترك زيادة المستزيد لكنهما لا يتجاوزان حد الكفاية، فلا افراط ولا تطفيف.

الكتاب صادر عن وزارة الثقافة في دمشق، ترجمه عن الفرنسية عيسى عصفور، ويحمل الرقم (١٦) من سلسلة «دراسات اجتماعية» التي تصدرها الوزارة.

ولعل عنوان الكتاب خير دليل أو على الأقل أول دليل على ما ذهبت إليه، ثم يأتي الدليل الثاني في السطر الثاني من المقدمة إذ يذكر رينيه ديمون بالاعجاب كتاب غاندر فرانك «تنمية التخلف في اميركا اللاتينية» وتنمية التخلف هذه ترافق بنمو كبير «في القوى الانتاجية "والثروات" المنتجة، وصناعة عظيمة الشأن تصل حتى تقنية الإعلام والطاقة النووية» أما المدن فعملاقة وأكثر «تلوثاً وازدحاماً من مدن البلدان المتطورة» «وأكثر تبذيراً لموارد كوكب الأرض غير المتجددة، وتبذيراً للعمل بوجه خاص» ومكاسب هذا النمو «السيء التنمية» قلما توزع إلا على قسم ضئيل جداً من السكان وكلما نقص حجم هؤلاء المحظوظين ازداد تبذيرهم وأمسى هذا التطور أجدر بأن نسميه سوء تنمية وسنجد سوء التنمية هذا شديداً جداً من كولومبيا إلى المكسيك، وإلى البرازيل أيضاً حيث بذخ المحظوظين الذي يتزايد خزياً يحاذيه سوء تغذية يتفاقم بالبؤس في الريف، وبالبطالة في المدن، وبمدن الصفيح ولا يقتصر الفارق على الدخل بل يشمل «الصحة والتربية» وتبقى عيون العالم غير مبالية. (ص٥).

ويزداد التوتر في حدة الوقائع بعد قراءة كل سطر تقريباً.. لقد وصفوا للعالم الثالث وصفات طبلوا لها كثيراً.. وكان عليه ان «يقلدها» كي يصل إلى الرخاء المعمم.. وجرب العالم الثالث نموذجهم لكن «اخفاقه المطلق لم يعد بالامكان انكاره»..

وحتى في البلدان المتطورة ينفذ «سوء تنمية آخر» مع انه يستند «إلى قاعدة انطلاق أفضل» هي نمو الزراعة واستغلال «المستعمرات استغلالاً عنيفاً» «وبواسطة الرق، وهو إبادة جماعية لافريقيا مقترنة بالابادة الجماعية لهنود اميركا» «وهذا الاستغلال لم يتوقف البتة مع زوال الاستعمار». (ص٦).

هنا تسمى الاشياء باسمائها.. فالموارد النادرة تبذر وبوجه خاص تلك التي يسرقونها عبر العالم. والبلدان المسماة متطورة تعيش «سوء تنمية آخر ينمو كالسرطان على حساب افريقيا وآسيا الاستوائية واميركا الوسطى والجنوبية» وهو لا يحدد الداء بل يشير بالاتهام إلى مسببي الوباء «نحن» يقصد بها الغرب قاطبة ثم يردف وحلفاؤنا في عملية الاستغلال هذه: الاقليات الحاكمة الطاغية ذات الامتيازات من سكان المدن في هذه البلدان، هذه الاقليات التي دربناها ولا تزال خاضعة لسيطرتنا الثقافية. وازدياد الفوارق بين الاغنياء والفقراء صفات اساسية في سوء التنمية ويسأل المؤلف مستنكراً وكيف ننكر، في هذه الاوضاع ان البلدان المتخلفة مستغلة ونتحدث عن اقتصاد عامي منسجم يستفيد فيه كل فرد من حسناته المقارنة ومن تقسيم دولي عقلاني للعمل؟ والبؤس المخيف الذي سنأتي على ذكره لن ينسى القارئ في البدان الغنية أنه مسؤول عنه أيضاً ومستفيد منه، ولو أن كثيرين يرفضون الاعتراف بذلك. (ص٧).

ويتصاعد التوتر في مقدمة ماري- فرانس موتان المقتضبة: وقد يؤخذ علينا أننا اغفلنا جوانب اساسية، ولسنا ندعي أننا نضع كتاباً عن اميركا اللاتينية، بل هو على الأخص عن داء ينخر هذه القارة هو سوء التنمية.

وهناك أيضاً اميركات لاتينية أخرى أكثر مدعاة للذهول مع الاسف، ولا تنشر مفاخرها المعتمة في الصفحة الأولى من جرائدنا. والبلدان التي سندرسها مصممة على أن تكون مختلفة، متحصنة وراء اساطير كبرى: ثورة في المكسيك، وديمقراطية في كولومبيا، وانسجام عرقي في البرازيل.

إنها لقصة عادية يومية مبتذلة، قصة التهميش المنظم لعشرات الملايين

من الناس الذين ظلوا على هامش قصتهم هم. هؤلاء المعذبون قلما يثيرون الاهتمام - إلا عندما ترفعهم أحداث الساعة إلى مصاف «الارهابيين» إنهم عاديون جداً، مثلما هو العنف الذي يقال عنه في اميركا اللاتينية إنه مؤسسي».

انهم يعيشون خاملين في أوضاع تحت الانسانية في ظل الحداثة فإليهم وإلى هؤلاء الذين ليسوا في الوجود وإلى الذين يناضلون إلى جانبهم صامتين، نهدي هذا الكتاب. هؤلاء الذين لا نرى وجوههم ولا نسمع أصواتهم هم أبطال المعجزات الاقتصادية المختلفة إذ انهم هم الذين تحملوا اعباءها. (ص٩-١٠).

وتحت عنوان الجزء الأول، المكسيك نقرأ ثورة فلاحية مشوهة، تصنيع من أجل ذوي الامتيازات، بطالة، بؤس وسوء تغذية في قرى الصفيح. (ص١١).

ونرى في مكسيكو صورة لسوء التنمية نرى منذ الأسطر الأولى صبياً هندياً لا يستجدي كأمه وأخواته بل يتطلع دون حراك ويداه في جيبيه.

ونقرأ شيئاً من التاريخ. لقد تغير السادة.. أما شكل العبودية وقسوتها فلا يتغيران.. وقد استفاد الكثيرون من المليون قتيل «في ثورة ١٩١١-١٩٢٠».

ويمر السائحون أيضاً باحثين عن هدايا تذكارية وأشياء غريبة رخيصة الثمن. (ص١٣).

ونمر سريعاً بالشوارع المترفة ونرى الخليج الداعر الذي حل محل هافانا القديمة، هافانا ما قبل كاسترو. ألعاب، وفتيات غير غاليات، وسيل من الويسكي، إنها العطلة! لكن ما يزعج السائحين هنا هو اكواخ الصعاليك حيث استقروا هنا أيضاً، ولا خدمات صحية ولا مجارير، ويجرف المطر اقذارهم إلى الشواطئ وتوضع الخطط لترحيل هؤلاء «المزعجين» لكنهم يتشبثون بأكواخهم. وعلى الرغم من الكلام على الاسطورة الكبرى يعترف تقدير الحكومة المكسيكية بان أكثر من نصف السكان (أي ٣٥ مليوناً) لا يملكون شيئا

وليست لهم كفاية من الطعام لكن التعاونيات الاميركية تقدم وجبات طعام سريعة هذه الاطعمة التي تضحك في بلد يبكي فيه الناس جوعاً. (ص١٤).

ويدهش المرء، فهذا الفقر في بلاد ليست فقيرة بلاد فيها كثير من البترول وكثير من الصناعات ومن الزراعة الرأسمالية، حيث في المخازن رفوف واسعة لأطعمة الكلاب وحيث يتمنى الكثيرون «عيش الكلاب». . وإنه لحلم يداعب الكثيرين من الهنود.

سيبلغ عدد سكان مكسيكو (٣٥) مليوناً عام (٢٠٠٠) فهي تنمو نمواً مجنوناً، وستكون أكبر مدينة أكواخ في العالم وهي منذ الآن أشد المدن تلوثاً وقبل موسم الأمطار لا يرى الناس الشمس ولا البراكين ولا يرون سوى غيوم كثيفة سوداء. (ص١٥).

وفي كل يوم يصل الفان من الريفيين الفقراء حاملين أسمالهم يبحثون عن عمل بعيد الاحتمال جداً وفي نيتزا المتصلة بمكسيكو ثلاثة ملايين من الفقراء يعيشون حاملين على أرض ملحية لا تصلح لأية زراعة والدكاكين الصغيرة تبيع غالياً ومن أحياء مزدهرة يأتي آخرون فيستغلون البؤساء وحيث لا تكون معجزات القديسين تكون دائماً الكوكاكولا ذات اللافتات الضخمة المنصوبة عند مدخل قرية الأكواخ معلنة أن الكوكاكولا تعطي الحياة طرافة!. (ص١٦).

وتتوالى صور الشتاء رغم طرافة الحياة! هنا كما في كل مكان أناس كثيرون لا عمل لهم. والانسان لا يولد جانحاً بل يصير إلى الجنوح. والحكومة لا تفعل شيئاً البتة. (ص١٧).

والشرطة المشهورة بفسادها تتخصص بمكافحة العصابات في المدن. . أما الفقراء فهم الابطال الحقيقيون لأنهم يدفعون ثمن نهضة الأمة الاقتصادية إن استقرار المكسيك السياسي هو بالتأكيد دليل كئيب على قدرة البؤس والألم العظيمة لدى المكسيكي الوسط. (ص١٨).

ومع تدهور حال الأكثرية تنشر المحطات الاميركية الشمالية اعلانات

مخربة بأسوأ أسلوب دعايات محمومة إلى الاستهلاك الحديث وتبدي الطبقات الحاكم في المكسيك فنا في التلاعب والاحتواء قلما كان عادياً. (ص١٩).

في المكسيك مياه وبترول، وأرض زراعية.. وفي المكسيك تهدر كميات ضخمة من الماء على تغذية المسابح والزهور والحدائق وغسل السيارات ويتعاظم انتاج البترول بسرعة تخيف العلماء، وأما التربة فتفسد وتضيع الطبقة الصالحة للزراعة وهذا الضياع يقدر بين الربع والنصف في ٢١٪ من المساحة. (ص٢٢).

هناك صعوبات موضوعية، لا شك، لكن السوء الأكبر آت من البنى الشديدة التفاوت والسياسات الاقتصادية المدمرة (توزيع الدخول ووسائل الانتاج والعمل) التي ينتهجها بعناد ذوو الامتيازات المتشبثون بالسلطة. والسياسات الزراعية المختلفة المتبعة حتى الآن هي في طريقها إلى أن تفضي إلى شبه كارثة. (ص٢٣).

ويعود المؤلفان إلى التاريخ فنقرأ تحت عنوان الفاتحون اسبان، نهب وسوء تنمية نتفاً من التاريخ تلقي أضواء على تاريخ البؤس فقد «هزع هؤلاء الفاتحون السفاحون الذين إنما جاؤوا من جهنم لا من اسبانيا. وكثر السلب والقتل» أثناء هذه الاربعين سنة قتل ظلماً أكثر من اثني عشر مليون نسمة بسبب طغيان المسيحيين واعمالهم الجهنمية. (ص٢٥) ولم يكن ذلك من أجل نشر المسيحية. كان بقصد الحصول على الذهب والاغتناء بالثروات في زمن قصير جداً والارتقاء إلى مراكز رفيعة لا تتناسب مع شخصهم وقد عاملوا الناس كأسوأ من حيوانات وكأقل من زبل الحيوان، كانت غزوات من طغاة قساة تدينهم لا شريعة الله فحسب بل جميع القوانين البشرية.

قد يكون النسيان سهلاً.. لكنه يبقى مغرضاً، على كل حال. ونحن مستمرون في اغماض أعيننا عن مذبحة العالم الثالث غير المباشرة عن طريق إفقاره، ومجاعاته المتعاظمة بل إن الناس يصفقون للافلام التي تصور قتل هنود

اميركا من شمال القارة إلى جنوبها، كما يصفقون لمآثر جنود المشاة في البرازيل. الله، ما أجمل التاريخ.. عندما نكون نحن الذين نكتبه! وحين نزيف حقائق القتل. (ص٢٧) وكم من مرة صارت فيها الحقيقة قاتلة أو صارت غطاء للقتل وللقتلة! فحيثما كانت الأراضي ملكاً مشتركاً وحيثما وجدنا مجتمعات بدون دولة، مجتمعات مساواة، نسارع إلى وصفها بالبدائية.

ونسارع فنرسل إليهم المدافع والكهنة وسوء التنمية لقد جلب الغزاة إلى المكسيك حيوانات وتقنيات ولكن بقي الهدف الأول نهب المعادن الثمينة والاستغلال الجنوني لمناجم الفضة وقتل الغزو بانتظام قبائل بأسرها وقوضت هياكل الزراعة القائمة.. وكان الملك حتى هنا عاجزاً عن الحيلولة دون ذلك، لانهم كلهم، صغاراً وكباراً، يسرقون (ص٢٨ - ٢٩) وإذ يتظاهرون بخدمة الملك يشوهون الله ويسرقون الملك ويفقرونه.

أما مجد الله فقد انتفع بذلك، وجمدت هياكل كنائسه في الذهب والفضة عرق ودماء السكان الذين أبيدوا واستغلوا وسلبوا في الأبهة البربرية للمباني التي فاقت مباني الأزتيك.

ويوجز المؤلفان، يختصران التاريخ والحاضر في عنوان فرعي هو «الظلم الاستعماري باق (ص٣٠) ثم يعودان إلى التاريخ لكنهما لا يسهبان.. يسلطان الضوء على ما يوضح الحقائق ويستنيران بالحقائق. تمر برعونة الفرنسيين وهم أشد رعونة دوماً (ص٣١) ونرى كيف يفطن الهنود شيئاً فشيئاً إلى كونهم هنوداً.. لكن شمالي البلاد يصبح نوعاً من منطقة خلفية للولايات المتحدة التي تملكت، زمناً بالقوة نصف المكسيك آنذاك ولم تكف عن السيطرة على الاقتصاد والسياسة المكسيكيين وتوجيههما. ويرفض التاريخ الرسمي الاعتراف بذلك.. (ص٣٢).

أما صاحب المزرعة المكسيكي فكان همه أن يرسل إليه مدير أعماله بانتظام المال اللازم يعيش به مرفهاً في عاصمة الدولة تارة وفي مدريد أو باريس

تارة أخرى وكان الكاهن يتولى حث المساكين والبؤساء والجائعين على الخضوع المسيحي وعلى النعيم الذي ينتظرهم في السماوات، كما يهدد بعذاب جهنم العصاة الذين لا يقبلون خاضعين أوامر رب العمل. (ص٣٣).

وتقوم ثورة فلاحية (١٩١٠ - ١٩١٧) ويغدرون بها. ويلقى مليون انسان من أصل (١٥) مليوناً حتفهم وهذا ما لا يزال إلى اليوم يحمل من يريدون القيام بثورة أخرى عنيفة على التفكير والتأمل وكان ثوار ذلك الزمان لا يكتفون، في الغالب بحرق المزارع بل كانوا يدمرون أيضاً وسائل انتاج نافعة جداً كمصانع السكر وحتى شبكات الري وكثيراً جداً ما يقاتل فقراء فقراء آخرين. (ص٣٤).

وتوالت حملات التأديب الامريكية، على قاطعي الطريق فمن لا يذعن للاتجاهات التي تفضلها الولايات المتحدة لا يمكن أن يكون سوى قاطع طريق ومن ويلسون الرئيس الديمقراطي في عام ١٩١٣ إلى ريغان الجمهوري لا يزال سوء التنمية في اميركا اللاتينية يتفاقم تحت اشراف الولايات المتحدة اليقظ. (ص٣٥).

وتشكلت في البلاد ارستقراطية عمالية واليوم يدافع هؤلاء عن امتيازاتهم (ص٣٦) وكان للجنرالات حصتهم من غنائم الحرب من ثروات، وأمجاد، وولائم، ومهرجانات بذخ وفسق، وعربدات الخ. (ص٣٧).

لكن البرجوازية التي أخافتها الثورة اضطرت إلى إجراء اصلاح زراعي ثم خربوه بسرعة. فقد اتحد المتنافسون على السلطة خوفاً على مصالحهم وأسسوا الحزب الوطني الثوري وكان على هذه الراية ان تغطي عما قريب أسوأ المفاسد وجميع المظالم (ص٣٩) وتحول الاصلاح الزراعي إلى افلاس وشرع الملاكون الذين نجوا من الحرب الاهلية يتنفسون ويستثمرون وكانوا يتحدثون عن العدالة الاجتماعية ولكنهم لم يفعلوا من أجلها شيئاً في سياستهم الاقتصادية (ص٤٠) واستغل الفلاحون واستنزفوا أكثر من أي وقت مضى على يد التجار والمرابين وشيوخ القبائل، وهم أنواع من المأمورين المستبدين

الذين يفرضون أنفسهم بالحيلة أو حتى بالقوة ويستغلون الموقف وعلاقاتهم بالحزب لأنهم يعرفون كيف يتصرفون (ص٤١).

وكما في كل مكان تقريباً لجأ المستغلون إلى خداع الثورة الخضراء وتضليلها وظل الفلاحون المحرومون يرون مستوى معيشتهم يتدنى (ص٤٥) ويحدث ازدهار بترولي مفاجيء، فترافقه كارثة زراعية وتقام مزارع كبرى جديدة، وحدث في المكسيك ما حدث في الجزائر . . وتشكلت اجهزة لديها من وسائل البحث أكثر مما لديها من امكانات العمل الفعلية (ص٥٠) وشعرت البلاد بخطر قيام سلطة غذائية اجنبية (ص٥١) وقام ركنان اساسيان للكارثة الزراعية هما: إهمال الطبقة الفلاحية وتدميرها، وامتيازات مربي الابقار الفاحشة وطرحت مسألة الاكتفاء الذاتي الغذائي كأولوية وطنية اساسية، فالعجز الغذائي المفرط حتى مع وجود البترول يعرّض الاستقلال الوطني للخطر. (ص٥٣).

ويعلنون عقيدة: «الدفاع عن الاراضي المشاع».

ويكون التطبيق: «تدميرها» (ص٥٥).

وأصبح الشيوع الاسطوري سرطاناً حقيقياً. ولسنا ننتقد مبدأه، بل ما أصاب مسيره من تخريب فقد كانوا يديرون اقتصاد الأمة بكامله كما يشاؤون، ولما فيه مصلحتهم، ولكن نظام الشيوع يقدم كلاماً مريحاً في بلد غاص في سوء التنمية وتشوّش في تبريراته الشورية بحيث أصبح تدريجياً مصاباً بالفصام كلياً. والصفوة من الناس حتى عندما يكونوا مخلصين، لا يتبينون موقعهم فيه، بين الكلام والواقع. (ص٥٩).

ونعرف سبب حصول مربي الابقار على الامتيازات حين نعلم ان مربي الابقار في شمال المكسيك، يمونون الولايات المتحدة أولاً أما أفقر الناس فيعملون، حين يجدون عملاً، ولا يتقاضون سوى ثلث الحد الأدنى القانوني من الأجر، مما لا يكاد يسد رمق العيش. (ص٦٠).

وتضيع أعظم «الموارد الكهرمائية» وتضيع أرواح الناس، ويغطى كل

ذلك بالبيانات الكاذبة فالحقيقة لا ينبغي أن تنشر على نطاق واسع جداً. (ص٦١).

ويتكرر الجوهري في كل المقاطعات، وقد تختلف التفاصيل والتلوينات. ولا يدرك الناس كيف يتدهور الوضع على هذا النحو. والمتعلمون يتهمون من لا يسهل لهم دسائسهم ويمرر كل ما هو غير قانوني.. أما الفنيون فاننا لا نشاهدهم كثيراً هنا، وعندما يأتون فلكي يملؤوا جيوبهم. وأنصار التنمية يسميهم الناس أنصار الابتزاز. ثم هناك جميع السياسيين غير الشرفاء، وجميع الوسطاء ومهما زرعنا فهناك دوماً من يستغلنا، فنحن خاسرون دوماً، والفساد في كل مكان وعلى جميع المستويات. (ص٦٥).

وتتكرر الشكوى: إنهم لا يفعلون شيئاً من أجلنا. إنها مكيدة مرعبة وفي الكثير من المكاتب بيروقراطيون في مظهر متكبر والثورة على أفواههم: إننا هنا للدفاع عن الفلاحين وعن المبادئ وخارج المكاتب فلاحون بائسون مستسلمون ينتظرون في ارتال. (ص٦٦) أما البيروقراطية المزعجة والخطابات المضللة فقد عثرنا عليها في كل مكان وعرفنا الكثير عن ضيافة كبار الملاكين السخية لهؤلاء. (ص٦٧).

وفي كل الأراضي الجيدة تقلص مزروعات المعيشة تقليصاً كبيراً لصالح المزروعات التجارية وثار الفلاحون وخصصت كتائب الخيالة لقمع انتفاضاتهم. (ص٧٢).

ومن سخرية القدر أن يصبح الوادي الذي اطلقت منه صرخة الاستقلال منطقة نفوذ للمصالح الاجنبية الكبرى وهو من أغنى مناطق المكسيك. (ص٧٣).. ويلحق أكبر الضرر بمصالح الناس: إن الربح الرأسمالي لا يتوافق دوماً مع المصلحة العامة (مهما قال المستفيدون منه). (ص٧٤).

أما القروض فتمنح بوجه خاص للاغنياء ويبقى الفقراء بدون أية أدوات سوى مجرفة وقضيب لحفر الثقوب (ص٧٨) ونحن الفقراء ماذا يبقى علينا أن نفعل؟ ليس لنا أي مكان نذهب إليه وبذلت جهدي هنا، طوال حياتي، دون

طائل، فانا لا انتظر سوى الموت. (ص٨٠).

وإلى جانب هؤلاء الجياع ملاك يملك ألف بقرة حلوب وأكثر من مليون دجاجة بياضة. وكان فقيراً يعمل محاسباً لتمثال العذراء العجائبية وقد ثمّر الأموال.. إنها معجزة مكسيكية.. (ص٨٢).

ويهاجر فقراء المكسيك من غير أوراق ثبوتية إلى الولايات المتحدة في محاولة للحصول على عمل غير قانوني، وتحت رحمة الذئاب الأميركيين. (ص٨٣).

ويلازم سوء التغذية سوء التنمية. ويعاني الفلاح قمعاً شديداً ينهال عليه من كل صوب» «إن التواطؤ يشمل جميع المستويات وثلث سكان المدن سيئو التغذية ويعاني ٩٠٪ من سكان الريف من مشاكل غذائية. (ص٨٤) ويزيد الأمر سوءاً ان الفقراء يريدون أن يكونوا عصريين في استهلاكهم وأصبح النتاج الطازج مشبوهاً، وبتأثير الاميركيين راح الناس يرتابون في ملائمته للصحة (ص٨٦) ويغطون ذلك بكلام جميل حتى الفقراء من حقهم التمتع بالملذات الصغيرة في الحياة لكنها ملذات تبرمجها وتتلاعب بها مؤسسة همها الوحيد الربح والتوسع والفلاحون القادمون إلى المدينة ساذجون سريعو التصديق جداً يتخلون عن تقاليدهم الغذائية (وعن غيرها) ليعتمدوا نظاماً غذائياً مختل التوازن (ص٨٨).

ويكون لزاماً على المكسيك ان تحل مشكلة الاغذية أولى تحل نهائياً أية مشكلة اخرى (ص٨٩) لكن الملك العاري لا يحب أن يسمع من يقول له أنت عار. وذوو الامتيازات يزيدون في الاستهلاك وفي التبذير مما يتطلب مستوردات متزايدة تزايداً خطراً (ص٩٤).

ومع ذلك يتميز المكسيك بحرية أكبر وبقمع أقل (ص٩٥) وذلك قياساً إلى دول نامية أخرى. لكن وما عسى أن تكون الحرية حين لا يكون المرء حراً في أن يشبع. (ص٩٦).

في كولومبيا ثمة أكثر من كولومبيا واحدة.. ثمة مدن تظهر وكأنها

ليست في أي مكان وثمة أماكن لا تستطيع السير فيها حتى في النهار بدون أن تتعرض لهجوم ما لم يكن برفقتك من يحميك وكثيراً ما تقطع الاشجار لتزرع مكانها «الماريجوانا» (ص٩٩) وثمة أماكن فيها ٩٠٪ من المالكين لا يذهبون إلى مزارعهم أبداً والاهتمام ينصرف إلى الماشية أولاً، وإلى الناس قليلاً بعد ذلك والمالك الذي يمنحهم الحد الأدنى من الأجر ينتظر منهم الحد الأقصى من العمل (ص١٠٠) وإذا أخذ الفلاحون ماء من قناة السيد عوقبوا.. وكثيراً ما يسلمونهم «مبيداً للحشرات غير فعال». (ص١٠٢).

وثمة مناطق كثيرة لا سلطان فيها إلا للمافيا. يقول الكولومبيون: إن لدينا بلداً من أجمل بلدان العالم، ومن أجل ذلك، ولا شك، لدينا حكومات مرعبة جداً. (ص١٠٤) ولدينا بالتأكيد أحسن مزاج في العالم.. كي نتحمل هذه الحكومات! وحق الشعب الوحيد هو أن يُستغل ويجوع والشيء الذي لا يتغير هو سوء التغذية إن نحواً من نصف الكولومبيين لا يشبعون والمؤتمر الوطن هو السرطان الوطني والمطارنة المتحلو الاجسام لا وجود لهم والناس لا يثقون بالسياسيين كما لا يثقون بالكهنة (ص١٠٥) ويؤلف الاقتصاد «الخفي» نصف اقتصاد كولومبيا. أما رجل الشعب فغير منخدع، فهو يقول: نحن في بلد مافيا، وعلى جميع المستويات، من رجل السياسة إلى المهرب، لا فرق في ذلك.. (ص١٠٦).

ويحول كبار الملاكين الحقول إلى مراع لماشيتهم ويمنعون الفلاحين من الوصول إلى الاراضي الخصبة وذات الموقع الحسن (ص١٠٨) ولا يبقى للفلاحين سوى السفوح فهم مضطرون إلى فلاحتها كي يعيشوا (ص١٠٩) وقد قامت عصابات سلحها الملاكون والحكومة بقتل مئات آلاف الفلاحين وسلب أموالهم وإن الأربع والعشرين أسرة لا تزال تسيطر على البلاد وتشترك أكثر فأكثر مع الشركات المتعددة الجنسيات. (ص١١٣).

أما الاصلاح الزراعي فقد زاد بنسبة كبيرة عدد الفلاحين الذين لا أرض لهم.. فأصحاب المزارع الكبرى يسيطرون على السلطة (ص١١٤) وقد ازداد

تجميع الأرض بدلاً من أن ينقص (ص١١٥).

وهنا أيضاً يجري «تحديث زراعي» من أجل التصدير. ويتم ذلك عن طريق تخريب المزرعة الصغيرة التي تنتج القوت. (ص١١٦).

ويهبط سعر الحنطة بمقدار الثلث لأن السلطة تفضل استيرادها «يشجع الحكم الصناعة والمدن أولاً ثم زراعات التصدير، فلا تبقى فضلة لاصحاب المزارع الصغيرة المموِّنين الاساسيين لمزروعات المعيشة (ص١١٨) وحصة الملاك الكبير أكبر سبعة آلاف مرة من حصة المزارعين الصغار الذين يملكون أقل من هكتارين وهذه الارقام رسمية والواقع أسوأ من ذلك في كثير من الأحيان (ص١١٩).

وتتخبط الحكومة لكنها تظل تحذر التصدي للقضية الأساسية: قضية توزيع الأراضي (ص١٢١) وأما الثورة الخضراء فقد أغنت الاغنياء وأفقرت الفقراء وأوشكت أن تتحول إلى ثورة حمراء (ص١٢٢) ولكل صنف من الثمار ملك يتحكم بالاسعار والعنف هو القاعدة السائدة، والحياة في بوغوتا ليست غالية الثمن (ص١٢٣) وليس للموظف المتوسط أمل في أن يستطيع شراء شقة في المدينة لأن الأسعار ترتفع بسرعة هائلة، أسرع ثلاث مرات من معدل التضخم (ص١٢٦).

والعنف موجود في كل مكان. ويبدو أن قوة تكاثر البؤس أعظم من القوة البوليسية والدعارة أسلم عاقبة في هذا البلد (ص١٢٨) وعلى الرغم من كل هذا الشقاء لا يزال هنا أناس لبقون ويبدو أن هذا ما يسمونه التلاؤم مع البؤس (ص١٣٠) والبحث عن العمل أمر خيالي لا يقابله أي عرض. ولكن كلفة العيش مستمرة في الارتفاع (ص١٣١) والاقتصاد الخفي ينسف الاقتصاد الرسمي (١٣٢) ولا يبقى لدى غير المرغوب فيهم متسع من الوقت للمطامح السياسية وحين يصبح الاستياء مطلباً واضحاً، منظماً (وغير اساسي) يتدخل القمع وتكون الغلبة للنظام العام، النظام والحرية دوماً (ص١٣٣) ويتسارع في كل اميركا اللاتينية تدمير الطبقة الفلاحية والفلاح الصغير الذي قضى عليه

الاقوياء بأن يتحول إلى بروليتاري، فتـدمير الناس وتخريب التربة يسيران متوازنين (ص١٣٧) وكثيراً ما يعلق الناس إن قوات القمع قادمة إلينا، انهم يجدون دوماً أموالاً من أجل ذلك، أما الزراعة فمسألة أخرى، إنها لا تهم الحكومة (ص١٤٠). ويتقدم نظام الاحتكار ويشدد سيطرته على الاقتصاد ويبقى آلاف الرأسماليين الصغار والمتوسطين في أسوأ شروط الانتاجية والمزاحمة. . فيضطرون إلى تكثيف استغلال عمالهم (ص١٤٥).

وتتجمع الثروات الأكثر في الأيدي الأقل. . وتتحول كولومبيا إلى دكتاتورية يمينية، إلى نظام قوة استبدادية ولشدة التشبث بالنظام لم يبق مكان واسع للحرية (ص١٤٧) ويفضل ريغان «مكافحة الأرهاب» على «الكفاح من أجل حقوق الانسان» فأين يقع «الأرهاب الحقيقي في اميركا اللاتينية؟» (ص١٤٩) وهم يمارسون القمع، والقمع «يجر إلى تدابير أشد فأشد» (ص١٥٠) وكثيراً ما يختفي الناس من غير أثر.

في بوليفيا «قتلت مافيا المخدرات الحاكمة مئات الاشخاص، ناهيك عن حالات الاختفاء والاعتقالات التعسفية، وفي غواتيمالا أصبحت المجزرة عملاً يومياً» ويفاخر رجال سوموزا قائلين «نحن نمور وشرابُنا دمُ الشعب وكل عالم الاثرياء هذا هو للدفاع عن العالم المسيحي» (ص١٥١).

عنوان الجزء الثالث هو «البرازيل- تنمية بدائية وفاشستية فظة» ومع الأسطر الأولى تبدأ الصور الكئيبة. . فنحن هنا أمام صاحب مزرعة قصب السكر في أحدى المناطق والناس يسمون القصب هناك «آكل لحوم البشر» (ص١٥٤) وهناك ترى في نظرات الناس الجامدة «أربعة قرون من سوء التغذية ومن العبودية».

ويزعمون ان الناس يعيشون هنا «بدون مشاكل» «إنها اسطورة التعايش الكبرى، الاسطورة العزيزة على البرازيليين الذين ما زالوا يعيشون على ماضٍ مختلق». . وأما الرق فهو نفسه «في كل مكان، والأسياد ليسوا هم الطيبين، بل الارقاء الذين ينتهي بهم الأمر إلى الخضوع والتنازل عن كل شخصيتهم

(ص١٥٥) «وفي مقابل كل واحد يتحطم يوجد مائة جائعون، متلهفون إلى أجر البؤس» ويتحكم بهم «جوع مزمن جسدياً وعقلياً» (ص١٥٦) وكثيرون منهم «يغوصون في منطقة الامازون لاستصلاح أرض ينتزعها منهم فيما بعد مالك كبير، ثم يموتون بالملاريا في قلب الغابة لعدم الاسعاف الطبي» وهذا القدر من الجوع والبؤس قد أدى إلى تصغير أجسام سكان الشمال الشرقي انهم أناس صغار صنعهم الجوع والجشع ودماغهم لا ينمو نمواً طبيعياً. (ص١٥٧) وكان الهندي هناك لا حق له في أن يكون من بني البشر (ص١٥٩) وسواء أكانت البرازيل مستعمرة أو «مستقلة» فإنها لم تكن قط سيدة اقتصادها الحقيقية فالرأسمال الاجنبي - الانكليزي أولاً ثم الاميركي ما زال يسيطر على الوضع (ص١٦٢).

وبنيت مدينة برازيليا فكانت أكثر طفيلية بكثير وأقل إنتاجية ولم يؤخذ رأي الشعب قط، فهو من الناحية السياسية لا وجود له (ص١٦٦).

وفي البلاد ٥٠٪ من الهامشيين وجميعهم تقريباً فقراء جداً وجميع الموسرين يريدون سيارات وطرقاً للسيارات، والشركات المتعددة الجنسيات تريد ناطحات سحاب من أجل مكاتبها. (ص١٦٨).

وزعم الانقلابيون العسكريون انهم سيحققون معجزة.. لكن المعجزة لم تتحقق لانها كانت تعتمد على قديس اجنبي، على الاله «دولار» وقد اختاروا عمداً، عدم الانتاج من أجل الشعب» (ص١٧٠) والقطاع العام واسع جداً ولا ريب، ولكن لصالح المتميزين وحدهم (ص١٧١).

وتزداد مديونية البرازيل وينمو وضع التبعية الجديد ازاء السوق وعالم المال (ص١٧٢) وهذه التبعية قاد البلد حكامه إليها وهم يدعون الوطنية، ولكنهم لا يدافعون إلا عن ذوي الامتيازات (ص١٧٥).

أما المنبوذون فليسوا أقلية، إنهم عشرات الملايين إن العنصرية الحقيقية ليست عنصرية اللون بقدر ما هي عنصرية «المتطورين» إزاء من ليسوا كذلك، عنصرية من يصلون إلى كل شيء إزاء من لا يصلون إلى أي شيء ومن جعلت

المصادفة لون بشرتهم أكثر قتاماً (ص١٧٦) وتنظيم المجتمع موجه نحو إشباع مصالح الأسياد (ص١٧٧) أما أكثرية أحزاب المعارضة أيضاً، فهؤلاء هم الفريسيون الجلد (ص١٧٨).

ويرافق سوء التغذية القمع ولا شيء في السجون طبيعي أكثر من التعذيب (ص١٨١) وتدهور صحة، وأشباه البشر الذين يعيشون عيش الخمول هو أشد فعالية بعد القمع، وأكثر جهنمية أيضاً: تدمير تدريجي مستمر لشعب يراد له أن يباد (ص١٨٤) ويعمل التلفزيون على أن تعيش الجماهير في بلاهة هادئة (ص١٨٩) ويصبح القمع احساساً داخلياً في كل مكان في البرازيل (ص١٩١) ويكون عسيراً أن نفهم كيف يتدبر هؤلاء الناس أمورهم كي يبقوا في قيد الحياة. إنها المعجزة البرازيلية أما مدن الصفيح فهي مستقبل اميركا اللاتينية، مثلما هي مستقبل العالم الثالث بوجه عام. ويبدو أن التحرك نحو كوكب مدن الصفيح تحرك لا ارتداد له، ولم يفعل الناس شيئاً لا يقافه (ص١٩٣).

ويكثر الكلام حول مشاريع كبيرة «مشروع الكحول» والطاقة النووية وغيرها وعندما ينوون مساعدة الشمال الشرقي الفقير فان أعمالهم البنيوية التحتية تغني كبار الملاكين على حساب العمال الريفيين (ص١٩٦).

وتقام السدود وتكاد لا تستعمل للري فضلاً عن أنها كانت مصدراً للاختلاسات الضخمة من الأموال العامة (ص٢٠٤) ولا يغيبن عن البال أن أصحاب المزارع الكبيرة يحتفظون دوماً بعلاقات نافعة (ص٢٠٨) وهم يزوّرون لدى كتاب عدل مرتشين نوعاً ما. . وقضاة ومحامين نزاهتهم المهنية مشكوك فيها. . وسلطات أمن لا تأنف من مديد المساعدة في عمليات غير قانونية إلى حد ما لطرد الفلاحين المقيمين في المنطقة فإذا أرادوا البقاء احرق الغاصبون كنائسهم ثم منازلهم ولا يتورعون في آخر المطاف عن قتلهم وقد يعمل قائد الشرطة «لحسابه الخاص» (ص٢١٠).

وتقاوم النقابات الرسمية، وتتدخل الكنيسة في الأمر، وقد أصدر مؤتمر

الاساقفة البرازيليين وثيقة حول مشاكل الأرض جاء فيها إن الصراع من أجل الأرض له خصائص حرب ابادة يتكبد فيها الفلاحون الفقراء أفدح الخسائر وأعلن أحد الاساقفة قائلاً: «لقد عملت الكنيسة في السياسة دوماً، ولا يتهمونها بالعمل في السياسة إلا عندما تغير موقعها السياسي» أما سابقاً فكانت «الكنيسة دوماً في جانب السلطة، كما هي الحال في كل اميركا اللاتينية» (ص٢١٥).

وبدأ القمع يطال الكنيسة.. وكانت «مجال الحرية الوحيد الذي أبقي للشعب» ولم تكن بالناس حاجة إلى ان «تكون لديهم عناصر للتحليل الماركسي، فالاستغلال موجود، من حولهم، واضحاً ويومياً» (ص٢١٦) وما يجري هنا «لا يصدقه العقل» (ص٢١٨) فكيف «يمكن لأناس يملكون مالاً كثيراً ولهم مراكز مضمونة في سان باولو أو غيرها أن يحرموا من العيش، والحالة هذه، فلاحاً صغيراً لا يملك سوى ثمرة عمله الشاق» ويقول الفلاحون: «هؤلاء الجشعون، لو تركوا يعملون لالتهموا الله» (ص٢١٩) وهم يقتلون المسيحيين «دفاعاً عن الغرب المسيحي.. كما يقال في هذا الجزء من العالم» (ص٢٢١).

يقول الاسقف كامبرون «إن الرق هو المفتاح لفهم البرازيل إنه أساس مأساة البرازيل الكبرى، ولم ينته حقاً، وقد تأثر به المجتمع كله» يقولها بوضوح «وفي الخارج، على قرع الطبل، أطفال الارقاء يسيرون في موكب ساخر يهيئ الاعياد المسماة أعياد الاستقلال» (ص٢٢٣).

ويعمل رئيس النقابة مع الكنيسة، «على كره شديد من رجال الشرطة» «إني أحاول، ولكن الشرطة تهدم كل شيء، ولذلك فإني خجول أمام الناس لذين أحاول مساعدتهم، فأنا لا أصل أبداً إلى شيء»، «وفي رباطة جأشه إبتسم ابتسامة لطيفة ليعتذر عن أنه ليس أكثر فعالية. وهذه المرة، كنا نحن الذين تولانا الخجل، نحن صورة "الحضارة" الحضارة التي تنتزع الأرض» (ص٢٢٤).

ويقال لهم هذا العمل أو ذاك لصالحهم . . «أما هم فيرون، وأما نحن فلا نعرف كيف نرى . .» لكن ما صار معروفاً جيداً فهو «إن جوع فلاحي الشمال الشرقي، وإن موتهم هو الذي سيدير محَرِّكات سان باولو» (ص٢٢٦) .

وتصل الحضارة المزعومة إلى أخصب الأراضي فتكاد تتحول إلى صحراء مع ان «الهنود المتوحشين» هم الذين حموها على الدوام (ص٢٣٠) .

في «جهنم الخضراء» تسود «رأسمالية متوحشة» أو هكذا يوصف «النموذج» البرازيلي الذي يحمي الاغنياء ويقمع الآخرين منعاً لظهور «عصاة اصليين محتملين أو غير محتملين» «إن العنف المتطرف الذي يمارسه أصحاب المزارع الكبيرة والشركات الكبرى مناف للعقل كلياً» فهنا يقتل المتصرفون بالأرض «كي لا يتصرفوا» ومن حق «رب العمل أن يطلق النار» على الارقاء الذين يستأجرهم» (ص٢٣٧) لكن الحكومة لا تريد أن «تسمع الحديث عن الرق» لكننا في جهنم الخضراء «غير بعيدين عن قناة الكاوتشوك الرهيبة» لقد سرقوا البرازيل من أهله والجهود «تبذل منذ أربعة قرون لجعل الناس ينسون هذه الحقيقة» (ص٢٣٨) .

أما الثقافة . . فالهزل هو السائد في المسرح والتمثيليات «أقرب إلى الذوق البدائي لمجتمع ذي فظاظة مذهبة» «إنه انتصار الذوق الفاسد والتأقلم الثقافي» .

وينكر هذا المجتمع «المثقف» حضارته الوحيدة «انكاراً لماض ينظر إليه كماض بربري وغير تاريخي» . . ويباد الذين يلبسون الزي الهندي التقليدي . . فالابادة «الجماعية تقتل الشعوب في أجسادها، والابادة العرقية تقتلها في أفكارها» (ص٢٣٩) ، يكمل المؤلفان اقتباسهما من بيير كلاستر إذ يقول أيضاً : «إن قدرة الابادة العرقية، في ما يخص الدول الغربية، جامحة ولا حدود لها، ولهذا فانها يمكن أن تؤدي إلى الابادة الجماعية» وانها لمسألة «قتل شعب» حقاً وإن «جميع الاسلحة قد استخدمت في هذه الحرب» وقائمة الاسلحة طويلة

(راجع ص٢٤٠).

ويعلن طبيب في الصليب الأحمر «إن حياة هؤلاء الهنود ليست عاراً على البرازيل وحدها، بل على البشرية» (ص٢٤١) ورداً على تسلية «صيد الهندي» بدأ الهنود يستيقظون وتتكاثر الاجتماعات بين القبائل.. وحين زار البابا البرازيل خاطبوه قائلين: «إنهم، ياصاحب القداسة، يقتلوننا كما يقتلون الكلاب» (ص٢٤٢).

«في هذا العالم الحر» الذي يدافع عن بقاء الغرب ختم هنود أمازونيا رسالتهم إلى البابا بما يلي: «لو جاء المسيح لخاطب زعماء هذه البلاد بكلام عنيف جداً. وأنت، أيها السيد، الذي يقول الكاثوليك إنك ممثل المسيح على الأرض، ماذا ستقول لهم؟»

وأجاب الباب مضطرباً بأن «للشعب الهندي حق الحفاظ على هويته، كمجموعة بشرية، وكشعب حقيقي وأمة حقيقية» (ص٢٤٣).

ان الافساد الشديد «لحدود التبادل الزراعي لا يمنع البنك الدولي من «اطراء الاندماج الشديد بالسوق العالمية، أساس سوء التنمية: «إن البرازيل والمكسيك الملتزمين باستراتيجية للتنمية قائمة على نمو الصادرات السريع استطاعا أن يكون لهما مدخل واسع إلى الاسواق المالية العالمية، وأن يسددا، بدون صعوبات فائقة، فائدة للدين أثقل فأثقل.. بل مبلغاً من الفوائد يزداد بسرعة بسبب الدين الداخلي» فياله من تناقض! (ص٢٤٥).

«كان القمع يجد حتى الآن نوعاً من التبرير في "النمو" الاقتصادي الذي كانوا يؤكدون أنه سيؤدي إلى نفع افقر الفقراء» لكن الفارق «بين الامم الغنية والبلدان الفقيرة، ثم بين الاغنياء في البدان الفقيرة مستمر في الازدياد، وأن البؤس وسوء التغذية مستمران في التفاقم» «إن أربعة عشر ألف مؤتمر تعقد سنوياً بشأن العالم الثالث» «فهل يدهشنا إذن، أن يغوص العالم الثالث في البؤس» (ص٢٤٦).

«إن "ديون" العالم الثالث البالغة (٥٠٠) مليار دولار ليست سوى

الناتج الصافي» للتبادل غير المتكافئ. . انها مليارات ترمز إلى «سلسلة من السرقات القانونية ومن حسن الحظ أنها لن تسدد أبداً» (ص٢٤٧).

إن ما ينتج من الحبوب يكفي لإطعام البشرية بسخاء، لكن «مواشي البلدان الغنية» «تأكل ثلث هذه الحبوب كي تتيح لنا أن "نتخم" من اللحوم» (ص٢٤٨).

ويكثر اللغط حول «حقوق الانسان» في البلدان الشرقية، ويصمتون عن ما يجري في امريكا اللاتينية «حيث التقتيل أيسر بكثير، ويكاد حق الحياة المجرد يبقى محرماً على أكثرية العالم الثالث». . فأين هي حقوق أطفال أبناء الفلاحين؟ وأين «هي حقوق ذوي الحد الأدنى للأجور والعاطلين عن العمل في مدن الصفيح»؟

انهم يستخدمون الفشل الاشتراكي «لتبرير تجاوزات الرأسمالية وحتى تبريرانهب العالم الثالث» (ص٢٤٩).

والحصيلة لن تكون اليأس. . ان الكثيرين يشعرون «لا بالافلاس السياسي والاقتصادي فحسب، بل الاخلاقي والاجتماعي الذي يعانيه نظام لم يعد يستطيع تبرير القمع بضرورات التنمية، لانه فشل في التنمية» (ص٢٥٠) أما السيد ريغان فما كان يساعد «التنمية» بل كان يفضل تسليح الطغم الحاكمة «التي تقتل الفلاحين» (ص٢٥١).

«لقد ولى زمن تجار المعجزات وبائعي الصفقات التكنولوجية والعقائدية، وبقي لنا القلق، والاحساس السبقي بكارثة تقع بعيداً جداً وراء مجادلاتنا السياسية الأبدية. وأكثر ما نستطيع هو استنكار الظلم والتضليل واقتراح دروب متواضعة» إن الحديث عما يجري مرعب «بل يبعث على الرغبة في القتل» لكن «ماذا بعد ذلك؟» ستنشب فتن فوضوية تقابل بقمع وحشي وتقتيل، ومذابح لن تحل دفعة واحدة مشكلة ثقافة الفقر» (ص٢٥٣) ان المشكلات تزداد صعوبة «بسبب ما صنع الفقر من فقراء». . أما السيد ريغان فلا يأخذ في الحسبان «عشرات الملايين» من «الناس المحقرين، المحطمين،

المخنوقين» «المهدمة بنيتهم» الذين «تآكلت اجسادهم وادمغتهم في بعض الأحيان». .

«وأثناء هذه الرحلة المزعجة، تحققت، كالكثيرين من الذين يطبقون النسبية لعدم وجود الموضوعية، من أن «كوبا هي أيضاً أفضل من كل ما يمكن أن نراه» كوبا، مع ذلك، باللاسف! » فالشعب الكوبي لديه «مكسب فريد في نوعه: صحة ممتازة، وشيء من التربية المصممة، وهذه الكرامة المستعادة التي لا ذكر لها في أية قائمة «بتضمن الحاجات الأساسية» التي يعددها البنك الدولي. .

ويقولون إن ثمن ذلك الحرية. . ويصمتون عن «حرية الجماهير المنسية في اميركا اللاتينية».

«ولكن هل يقضى على اميركا اللاتينية، آخر الأمر، أن تتأرجح بين قطبين: تشيلي بينوشيت، وكوبا كاسترو؟ أليس هناك حل آخر؟» (ص٢٥٥).

«لقد شوّهت الأمور وتمت اللعبة منذ البداية». . ويقولون «إن اضخم آلة للانتاج هي، من أجل هذا بالذات، أرهب آلة للتدمير» «وإذا كان التدمير واضحاً فالنفع أقل وضوحاً. وكثيرون من الناس يصبحون فيه غير نافعين ومعطلين: الفلاحون بسبب التقدم، والعمال بسبب استعمال الآلة – حين لا يكونون مرغوباً فيهم بسبب مطالبهم – والمثقفون بسبب التهديم، الخ. . وتنمو مدن الصفيح، وتزدحم بحيث تغص بـ«غير نافعين» لا ندري ما نفعل بهم».

ويبقى وجودنا معرضاً للخطر. (ص٢٥٦ – ٢٥٧).